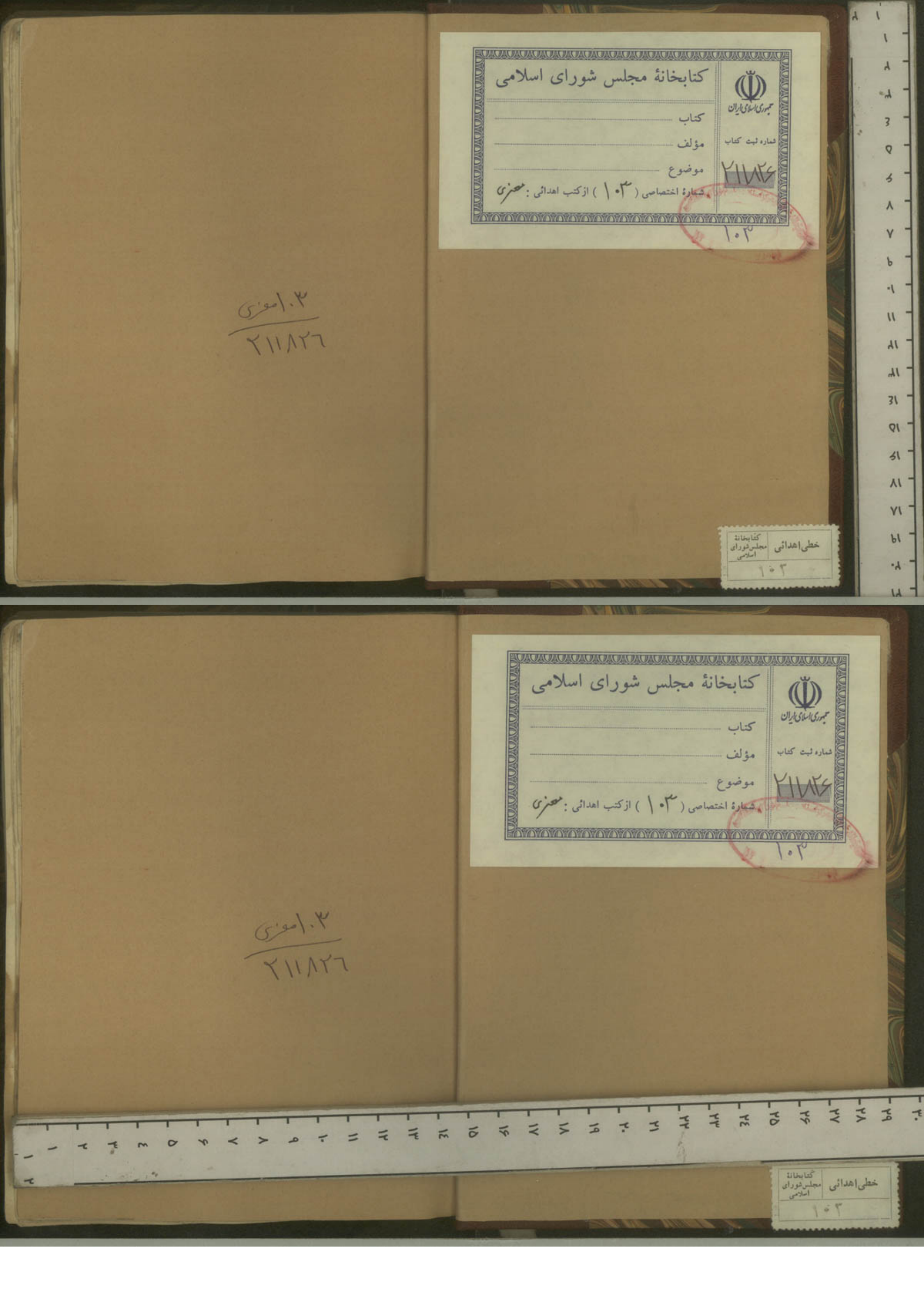
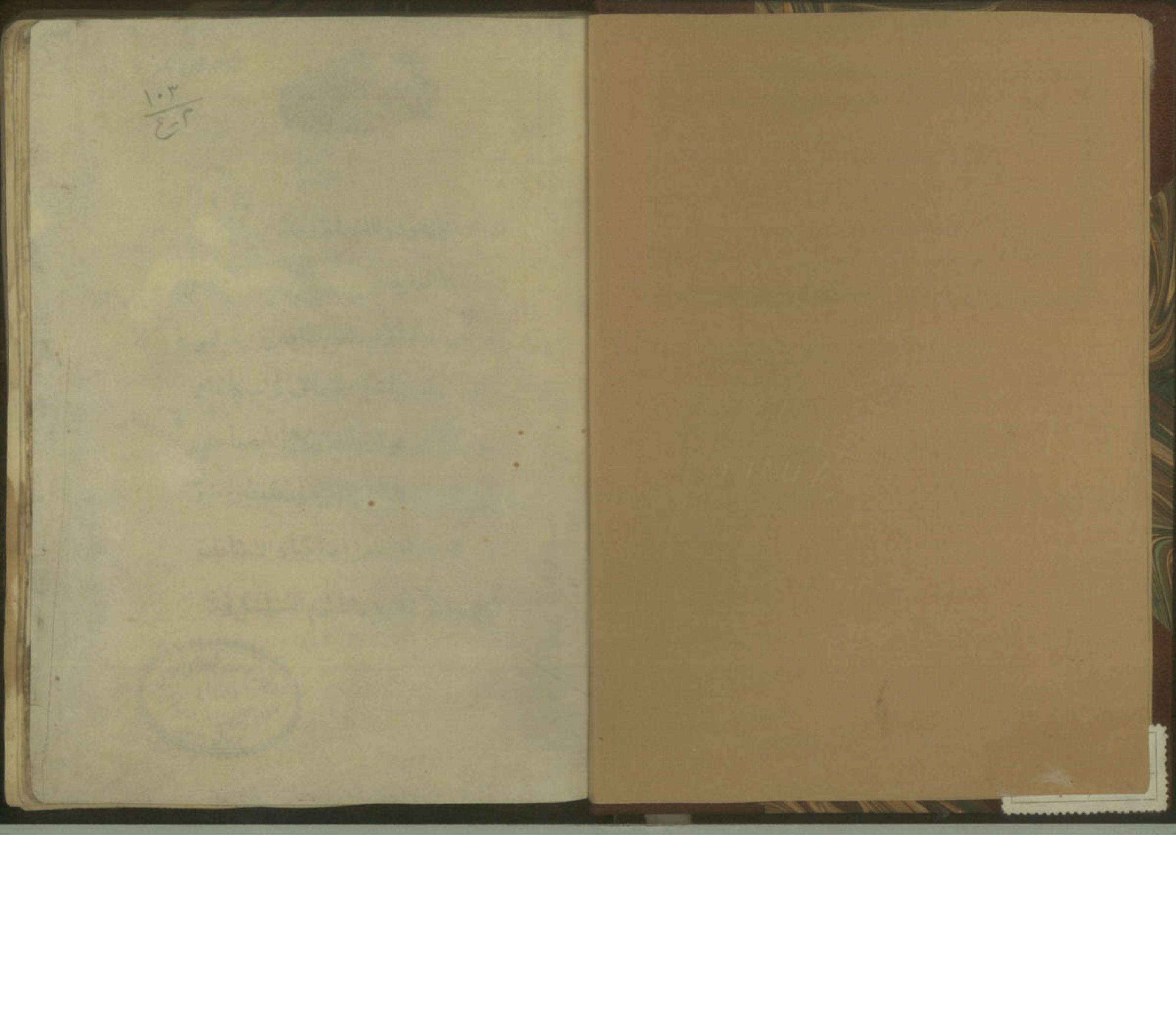
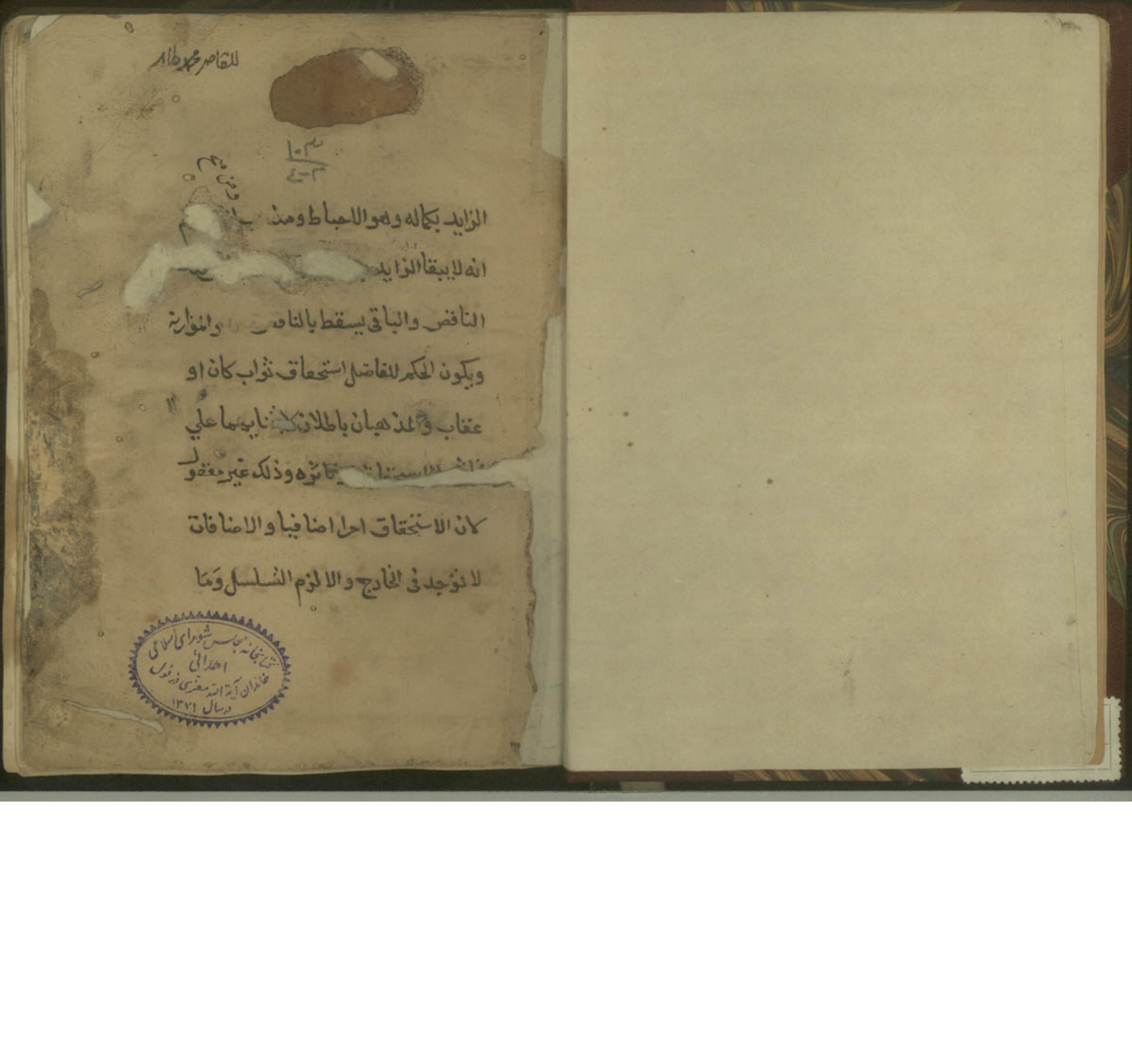




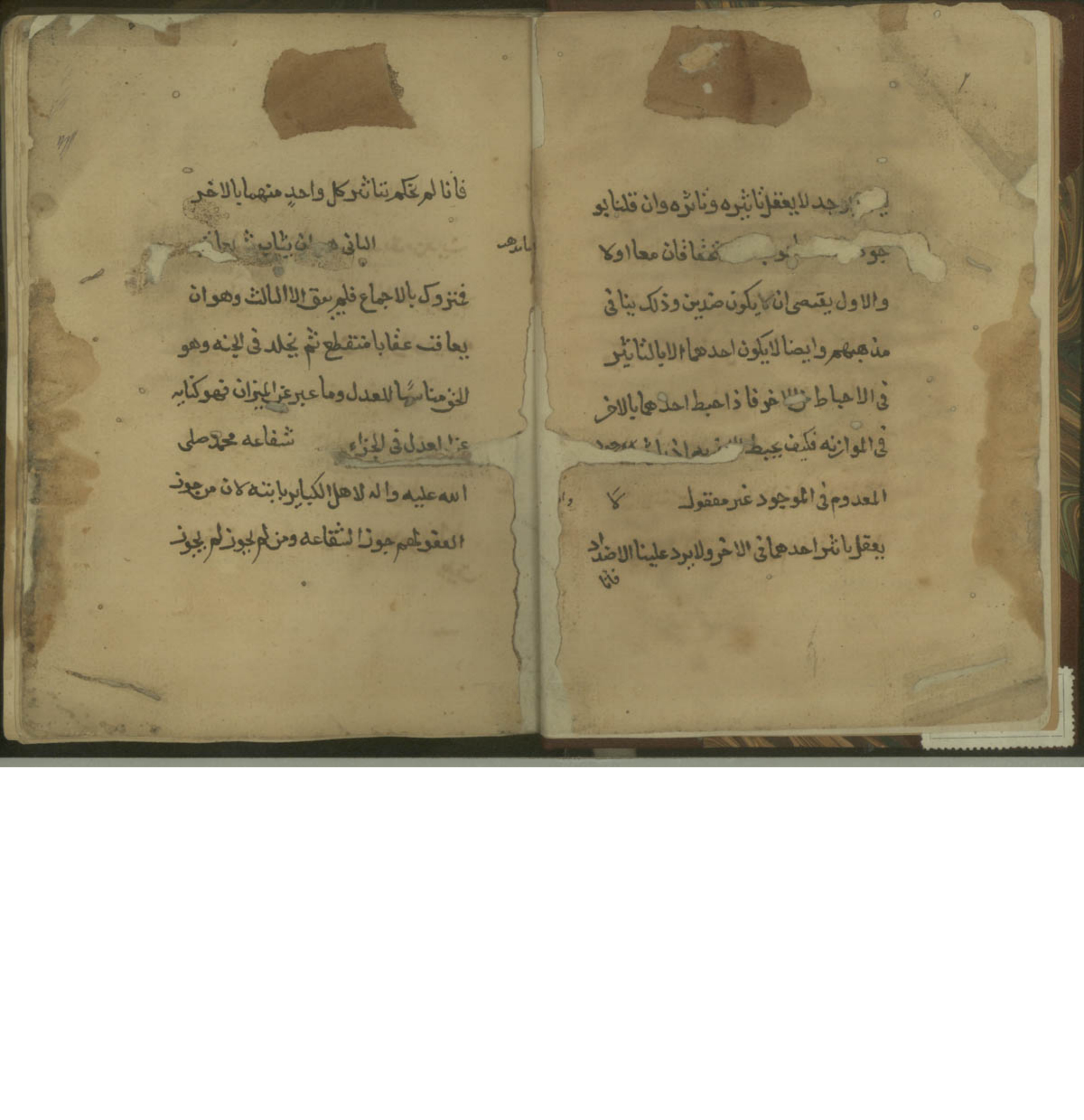
۱۰۳ معزی
۲۱۱۸۲۶
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۲۱۱۸۲۶
شمارهٔ اختصاصی (۱۰۳) از کتب اهدائی : معزی
۱۰۳
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۰۳

۱۰۳ معزی
۲۱۱۸۲۶
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۲۱۱۸۲۶
شمارهٔ اختصاصی (۱۰۳) از کتب اهدائی : معزی
۱۰۳
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۰۳




للقاصر محمود طاهر

الزايد بكماله وهو الاحباط ومنـ[illegible]
انه لايبقا الزايد [illegible]
الناقص والباقي يسقط بالناقـ[illegible] والموازنة
ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او
عقاب و[illegible] المذهبان باطلان لابتنايهما على
[illegible] ثاثيره وذلك غير معقول
لان الاستحقاق امرا اضافيا والاضافات
لاتوجد في الخارج والالزم التسلسل وما



يـ[illegible] جد لا يعقل تأثيره وتأثره وان قلنا بو
جود [illegible] فان معا اولا
والاول يقتضي ان لا يكون ضدين وذلك بنا في
مذهبهم وايضا لا يكون احدهما الا بالتأثير
في الاحباط [illegible] الاخر فاذا احبط احدهما بالاخر
في الموازنه فكيف يحبط [illegible]
المعدوم في الموجود غير معقول لا
يعقل باثر احدهما في الاخر ولا يرد علينا الاضداد
فانا

فانا لم نحكم بتاثير كل واحد منهما بالاخر
الثاني [illegible] ان يثاب [illegible]
فتروك بالاجماع فلم يبق الا الثالث وهو ان
يعاقب عقابا منقطع ثم يخلد في الجنه وهو
الحق مناسبا للعدل وما عبر عن الميزان فهو كنايه
عن العدل في الجزاء شفاعه محمد صلى
الله عليه واله لاهل الكباير بابته لان من جوز
العفو لهم جوز الشفاعه ومن لم يجوز لم يجوز



فاند

ولما بطل المذهب الثاني ثبت الاول

... ان نصدقوا ... نصدقه من دين

محمد صلى الله عليه واله وهذا المعتبر اقرب

الى موضوعه اللغوى من تغيير الموعيد به

واهل الكتاب مصدقون فهم مومنون

فيستحقون الثواب الدايم لانه عوض عن

الايمان ... الوحوش نحشر كما وعد

للانصاف وايصال اعواض الالام اليها كما

يليق

سه

مسع منع الا الما

من استحق الثواب بالاطلاق خلد في الجنه وكل

من استحق العقاب بالاطلاق خلد في النار وكل

من لم يستحقهما كالصبيان والمجانين والمستضعفين

لم يخس من الكريم المطلق تعذيبهم فيدخلون

الجنه ايضا واما من جمع بين الاستحقاقين فان

كان منوعدا عليه بوعد مطلقا لا بعينه

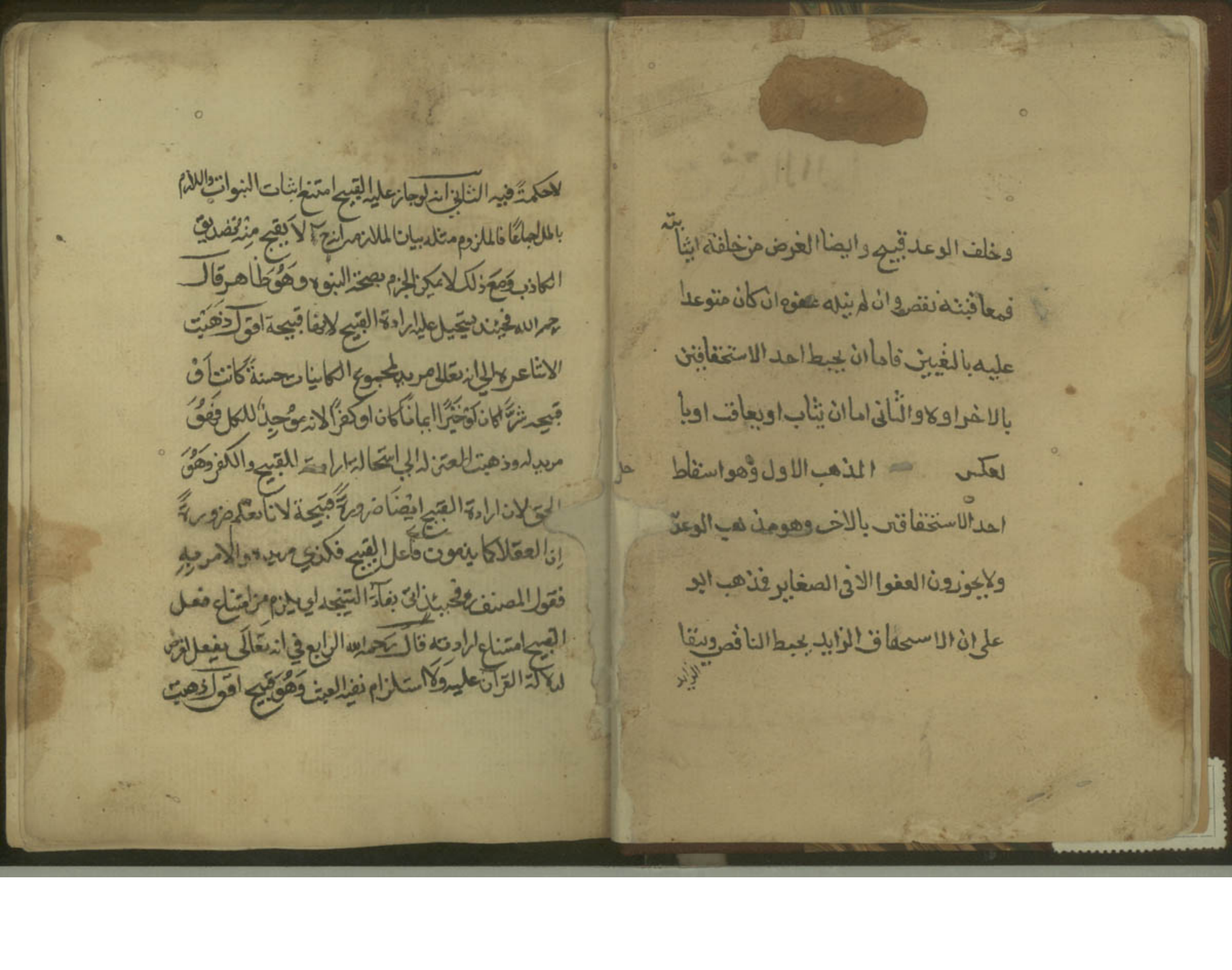
امكن في الامكان العام ان يعفوا الله عنه

بفضله وكرمه لانه وعد به من حسنه

وتو

بفضله وكرمه لانه وعد به من حسنه

امرء



وخلف الوعد قبيح وايضا الغرض من خلقه اثابته
فمعاقبته نقض وان لم يثبه عفوه ان كان متوعدا
عليه بالتعيين فاما ان يحبط احد الاستحقاقين
بالاخر اولا والثاني اما ان يثاب او يعاقب او با
لعكس المذهب الاول وهو اسقاط
احد الاستحقاقين بالاخر وهو مذهب الوعيدية
ولا يجوزون العفو الا في الصغاير فذهب ابو
على ان الاستحقاق الزايد يحبط الناقص ويبقا
الزايد

لا حكمة فيه الثاني انه لو جاز عليه القبيح امتنع اثبات النبوات والاحكام
بالملل اجماعا فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لا يقبح منه تصديق
الكاذب ومع ذلك لا يمكن الجزم بصحة النبوة وهو ظاهر قال
رحمه الله فجينئذ يستحيل عليه ارادة القبيح لانها قبيحة اقول ذهبت
الاشاعرة الى انه تعالى مريد لمجموع الكائنات حسنة كانت او
قبيحة شرا كان او خيرا ايمانا كان او كفرا لانه موجد للكل فهو
مريد له وذهبت المعتزلة الى استحالة ارادة القبيح والكفر وهو
الحق لان ارادة القبيح ايضا ضرورة قبيحة لانا نعلم ضرورة
ان العقلا كما ينمون فاعل القبيح فكذلك مريده والامر به
فقول المصنف فحينئذ اي بعد اثبات التنجيد اي يلزم من امتناع فعل
القبيح امتناع ارادته قال رحمه الله الرابع في انه تعالى يفعل الغرض
لدلالة القرآن عليه ولاستلزام نفيه العبث وهو قبيح اقول ذهبت

الاشاعره الى انه تعالى لا يفعل لغرض والا لكان عابثا تعالى
ناقصا مستكملا بذلك الغرض وقالت المعتزله ان افعاله
تعالى معلله بالاغراض والا لكان عابثا تعالى الله عنه وهو
مذهب اصحابنا الاماميه وهو الحق لوجهين عقلي ونقلي
اما النقلي فلدلالة القرآن عليه وهو ظاهر لقوله
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا واما العقلي فهو انه لولا ذلك لزم
ان يكون عابثا تعالى الله عنه واللازم باطل فالملزوم مثله
اما بيان اللزوم فظاهر واما بطلان اللازم فلان العبث
قبيح والقبيح لا يتعاطاه الحكيم واما قولهم لو كان فاعلا
لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض فانما يلزم الاستكمال الذي هو

كان

ان لو كان الغرض عائدا اليه لكنه ليس كذلك بل هو عائد
اما الى منفعة العبد او لاقتضاء نظام الوجود وذلك الغرض
لا يلزم منه الاستكمال قال رحمه الله فليس الغرض الاضرار
لقبحه بل للنفع اقول لما ثبت ان فعله تعالى معلل بالاغراض
وان الغرض عائد الى غيره لا اليه فليس الغرض ح اضرار ذلك
الغير لان ذلك قبيح عند العقلاء كمن قدم لغيره طعاما مسموما
يريد به قتله واذا لم يكن الغرض للاضرار تعين ان يكون
للنفع وهو المطلوب قال رحمه الله فلا بد من التكليف
وهو بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء
بشرط الاعلام اقول لما ثبت ان الغرض فعله تعالى نفع العبد
ولا نفع حقيقي الا الثواب لان ما عداه اما دفع ضرر او
جلب نفع غير مستقر ولا يحسن ان يكون ذلك غرضا لخلق العبد ثم

الثواب بقبح الابتدا به بشرطيه كما ياتي فاقتضت الحكمة توسط
التكليف والتكليف لغة ماخوذة من الكلفة وهي المشقة واصطلاحا
ما ذكره المصنف رحمه الله فالبعث على الشي هو الحمل عليه ومن
تجب طاعته هو الله تعالى كالنبي والامام والوالد والسيد والمنعم
تابع ومتفرع على طاعة الله سبحانه قوله على ما فيه مشقة احتراز
عن ما لا مشقة فيه كالبعث على النكاح المستلذ واكل المستلذ
من الاطعمة وقوله بشرط الاعلام اي بشرط اعلام المكلف بما
كلف به وهو من شرايط حسن التكليف وشرايط حسنه ثلثة الاولى
عايدة الى التكليف نفسه وهي اربعة الاول انتفا المفسدة فيه لانه
قبيح الثاني تقدمه على وقت الفعل الثالث امكان متعلقه
لانه يقبح التكليف بالمستحيل الرابع ثبوت صفة زايدة على
حسنه اذ لا تكليف بالمباح الثانية عايدة الى المكلف وهو فاعل

التكليف

[illegible]

وهي اربعة الاول علمه بصفات الفعل من كونه حسنا او قبيحا
الثاني علمه بقدر ما يستحقه كل واحد من المكلفين من ثواب او
عقاب الثالث قدرته على ايصال المستحق الرابع كونه غير
فاعل للقبيح الثالثة عايدة الى المكلف وهو محل التكليف وهي
ثلثة الاول قدرته على الفعل لاستحالة تكليف ما لا يطاق
كتكليف الاعمى بنطق المصحف والازمن الطيران الثاني علمه بما
كلف به او امكان علمه به فالجاهل المتمكن من العلم غير معذور
الثالث امكان الالة ان افتقر الفعل اليها ثم متعلق التكليف اما علم او
ظن او عمل او ظن وعمل اما العلم فاما عقلي كالعلم بالله
وصفاته وعدله والنبوة والامامة والمعاد او سمعي كالشرعيات
واما الظن فكما في جهة القبلة واما العمل فكالعبادات
قال رحمه الله والا لكان مغريا بالقبيح حيث خلق الشهوات والميل

الى القبيح والنفور عن الحسن فلا بد من زاجر وهو التكليف
اقول هذا اشارة الى وجوب التكليف في الحكمة وهو مذهب
المعتزلة وهو الحق خلافا للاشعرية فانهم لم يوجبوا على
الله شيئا لا تكليفا ولا غيره والدليل على ما قلناه انه لو لا ذلك
لكان الله تعالى فاعلا للقبيح وبيان ذلك انه خلق في العبد
الشهوات والميل الى القبائح والنفور عن الحسن فلو لم يقرر
عنده ويكلفه بوجوب الواجب وقبح القبيح ويعده ويتوعده
والا لكان مغريا له بالقبيح والاغراء بالقبيح قبيح
قال رحمه الله والعلم غير كاف لاستسهال الذم عند قضاء الوطر اقول
هذا جواب عن سؤال مقدر تقدير السؤال انه لم لا يكون العلم
باستحقاق الذم على القبيح زاجرا عنه والعلم باستحقاق المدح
على الحسن داعيا اليه فلا حاجة الى التكليف لحصول الغرض

بدونه

بدونه اجاب المصنف بان العلم غير كاف لان كثيرا من الناس يستسهل الذم
على القبيح مع قضاء الوطر منه خاصة مع حصول الدواعي
الحسية التي هي في الاكثر تكون قاهرة للدواعي العقلية
قال رحمه الله وجهة حسنه التعريض للثواب اعني النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال الذي يستحيل الابتداء
به اقول هذا ايضا جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان
جهة حسن التكليف اما حصول العقاب وهو باطل قطعا
وحصول الثواب وهو ايضا باطل لوجهين الاول ان الكا
فر الذي يموت على كفره مكلف مع عدم حصول الثواب
له الثاني ان الثواب مقدور لله ابتداء فلا فائدة في توسط
التكليف اجاب عنه بان جهة حسنه هو التعريض للثواب لا حصول
الثواب والتعريض عام بالنسبة الى المؤمن والكافر وكون الثواب

مقدور الله ابتداء مسلّم لكن يستحيل الابتداء به من غير توسط
التكليف لانه مشتمل على التعظيم وتعظيم من لا يستحق التعظيم
قبيح عقلا وقول المصنف في تعريف الثواب اعني النفع المستحق
فالنفع يشمل على الثواب والتفضيل والعوض فبقيد المستحق
يخرج التفضيل وبقيد مقارنته للتعظيم خرج العوض قال
رحمه الله الخامس في انه تعالى يجب عليه فعل اللطف وهو
ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا حظ له في التمكين
ولا يبلغ الالجاء لتوقف غرض المكلف عليه فان المريد لفعل
من غيره اذا علم انه لا يفعله الا بفعل يفعله المريد
من غير مشقة فلو لم يفعله لكان ناقضا لغرضه وهو قبيح عقلا
اقول ما يتوقف عليه ايقاع الطاعة وارتفاع المعصية تارة
يكون المتوقف عليه لازما وبدونه لا يقع الفعل وذلك كالقدرة

والاله

والاله وتارة لا يكون كذلك بل يكون المكلف باعتبار المتوقف
عليه ادعى واقرب الى فعل الطاعة وارتفاع المعصية فذلك هو اللطف
فقوله ولا حظ له في التمكين اشارة الى القسم الاول كالقدرة
فانها ليست لطفا في الفعل بل شرطا مع امكانه وقوله لا يبلغ الا
لجاء لانه لو بلغ الالجاء لكان منافيا للتكليف اذا تقرر هذا
فاعلم ان اللطف تارة يكون من فعل الله تعالى فيجب عليه وتارة
يكون من فعل غيرها فيشترط في التكليف العلم به وايجاب
للمكلف فيجب عليه تعالى اشعاره به وايجابه عليه وتارة من فعل صح
الله ذلك الفعل على ذلك الغير واثابته عليه وانما قلنا بوجوب
ذلك كله على الله تعالى لانه لولا ذلك لكان ناقضا لغرضه عليه
ونقض الغرض عليه قبيح عقلا وبيان ذلك ان المريد من
غيره فعلا من الافعال ويعلم المريد ان المراد منه لا يفعل الفعل
المطلوب الا مع فعل يفعله المريد مع المراد منه من نوع ملاطفة

او مكاتبته او ارسال اليه او السعي اليه وامثال ذلك من غير مشقة
عليه في ذلك فلو لم يفعل ذلك مع قصد ارادته لعده العقلاء ناقضا
لغرضه وذموه على ذلك فلو لم يفعل وكذا نقول
في حق الباري تعالى مع ارادته ايقاع الطاعة وارتفاع
المعصية لو لم يفعل ما يتوقف عليه لكان ناقضا لغرضه
ونقض الغرض قبيح تعالى الله عنه قال رحمه الله السادس
انه تعالى يجب عليه فعل عوض الآلام الصادرة عنه ومعنى
العوض وهو النفع المستحق الخالي من التعظيم والاجلال
والا لكان ظالما تعالى الله عنه ذلك ويجب عليه فعل
زيادة على الالم والا لكان عابثا تعالى الله عن ذلك
اقول الالم الحاصل للحيوان اما ان يعلم فيه وجه من
وجوه القبيح فذلك يصدر عنا خاصة او لا يعلم فيه

ذلك وجه

ذلك فيكون حسنا وقد ذكر لحسن الالم وجوه الاول كونه مستحقا
الثاني كونه مشتملا على النفع الزائد العائد الى المتألم الثالث
كونه مشتملا على دفع الضرر الزائد عليه الرابع كونه بمجرى العادة
الخامس كونه مشتملا على وجه الدفع وذلك الحسن قد يكون صادرا
عنه تعالى وقد يكون صادرا عنا فاما ما كان صادرا عنه تعالى
على وجه النفع فيجب فيه امران احدهما العوض عنه والا لكان ظالما
تعالى الله عنه ويجب ان يكون زائدا على الالم الى حد الرضى عند
كل عاقل لانه يقبح في الشاهد ايلام شخص لتعويضه عوض المه
من غير زيادة لاشتماله على العبث وثانيهما اشتماله على اللطف
اما للمتألم او لغيره ذلك ليخرج عن العبث واما ما كان صادرا عنا
مما العدل ولدلالة السمع عليه فيكون العوض هنا مساويا للالم
والا لكان ظلما وهنا فوائد الاولى العوض هو النفع المستحق

[illegible]

الخالي من التعظيم والاجلال فبقيد المستحق خرج التفضيل وبقيد
الخلو عن التعظيم خرج الثواب الثانية لا يجب دوام العوض لانه
يحسن من الشاهد ركوب الاهوال الخطرة ومكابدة المشاق العظيمة
لنفع منقطع قليل الثالثة العوض لا يجب حصوله في الدنيا
لجواز ان يعلم الله المصلحة في تاخيره بل قد يكون حاصلا في
الدنيا وقد لا يكون الرابعة الذي يصل اليه عوض المه في الاخرة
اما ان يكون من اهل الثواب او من اهل العقاب فان كان من
اهل الثواب فيكفيه ايصال اعواضه اليه بان يفرقها الله
على الاوقات ويتفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب
اسقط بها جزءا من عقابه بحيث الصادر عنا بامره تعالى
وباحته والصادر من غير العاقل كالعجما وكذا ما يصدر عنه من
تفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم الحاصلة من غير فعل

[illegible]

العبد

7

العبد عوض ذلك كله على الله تعالى لعدله وكرمه قال رحمه الله الفصل
الخامس في النبوة النبي هو الانسان المخبر عن الله بغير واسطة احد من
البشر اقول لما فرغ من مباحث العدل اردف ذلك بمباحث النبوة
لتفرعها عليه وعرف النبي بانه الانسان المخبر عن الله تعالى بغير وا
سطة احد من البشر فالانسان يخرج به الملك وبقيد المخبر عن الله تعالى
يخرج المخبر عن غيره وبقيد عدم واسطة بشر يخرج الامام والعالم
فانهما يخبران عن الله تعالى بواسطة النبي اذا تقرر هذا فاعلم
ان النبوة مع حسنها خلافا للبراهمة واجبة في الحكمة خلافا للا شاعرة
والدليل على ذلك هو انه لما كان المقصود من ايجاد الخلق هو المصلحة
العايدة اليهم كان اسعافهم بما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم
واجبا في الحكمة وذلك اما في احوال معاشهم او احوال معادهم اما في
احوال معاشهم فهو انه لما كانت الضرورة داعية في حفظ النوع الا نساني

الی الاجتماع الذی یحصل معه مقاومة کل واحد لصاحبه فیما
یحتاج الیه واستلزم ذلک الاجتماع تجاذبا وتنازعا یحصلان من
محبة کل واحد لنفسه وارادة المنفعة لها دون غیره بحیث یفضی ذلک
الی فساد النوع واضمحلاله فاقتضت الحکمة وجود عدل یفرضه شرع
عام یجری بین النوع بحیث ینقاد کل واحد الی امره وینتهی عند نهیه
ثم لو فوض ذلک الشرع الیهم لحصل ما کان اولا اذ لکل واحد
رای یقتضیه عقله ومیل یوجبه طبعه فلا بد من شارع متمیز بآیات
ودلالات تدل علی صدقه کی یشرع ذلک الشرع مبلغا عن ربه
یعد فیه المطیع ویتوعد فیه العاصی فیکون ذلک ادعی الی انقیادهم
لامره ونهیه واما فی احوال معادهم فهو لما کانت السعادة الاخرویة
لا تحصل الا بکمال النفس بالمعارف الحقیقیة والاعمال الصالحة
وکان التعلق بالامور الدنیویة والانغمار العقر فی البدنیة مانعا
الامور

ادراک ذلک علی الوجه الاتم والنهج الاصوب او تحصیل ادراکه
ولکن مع مخالطة الشک ومعارضة الوهم فلا بد حینئذ من
شخص لم یحصل له ذلک التعلق المانع بحیث یقرر لهم الدلایل
ویوضحها ویزیح الشبهات ویدفعها ویعضد ما اهتدت
الیه عقولهم ویبین لهم ما لم یهتدوا الیه ویذکرهم معبودهم
وخالقهم ویقرر لهم العبادة والایمان الصالحة ما هی وکیف
هی علی وجه یوجب لهم الزلفی عند ربهم ویکررها علیهم
لیستحفظ التذکیر بالتکریر کیلا یستولی علیهم السهو
والنسیان اللذان هما کالطبیعة الثانیة للانسان وذلک
الشخص المفتقر الیه فی احوال المعاش والمعاد وهو النبی فا لنبی
هو واجب فی الحکمة وهو المطلوب قال رحمه الله وفیه مباحث
الاول فی نبوة نبینا محمد صلی الله علیه واله محمد بن عبد الله

بن عبد المطلب رسول الله لانه وظهر المعجز على يده كالقران
واشقاق القمر ونبوع الما من بين اصابعه واشباع الخلق
الكثير من الزاد القليل وتسبيح الحصى في كفه وهي اكثر من ان
تحصى وادعى النبوة فيكون صادقا والا لزم اغراء المكلفين
بالقبيح فيكون محالا اقول لما كانت المصالح تختلف بحسب
اختلاف الازمان والاشخاص كالمريض الذي يختلف احواله
في كيفية المعالجة واستعمال الادوية بحسب اختلاف مزاجه وتغيره
لانه في المرض بحيث يعالج في وقت ما يستحيل معالجته في
اخر كانت النبوة والشرايع مختلفين بحسب اختلاف مصالح
الخلق في ازمانهم واشخاصهم وذلك هو السر في نسخ الشرايع
بعضها ببعض الى ان انتهت النبوة والشرايع الى نبينا
محمد ابن عبد الله صلى الله عليه واله الذي اقتضت الحكمة

كون نبوته وشريعته ناسختين لما تقدمهما باقيتين ببقاء
التكاليف والدليل على صحة نبوته عليه السلام هو انه ادعى النبوة و
ظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك كان نبيا حقا فيحتاج
الى بيان امور ثلثة الاول انه ادعى النبوة الثاني انه ظهر المعجز
على يده الثالث كل من كان كذلك كان نبيا حقا اما الاول
فهو ثابت اجماعا من الناس بحيث لا ينكره احد واما الثاني
فلان المعجز هو الخارق للعادة المطابق للدعوى المتعذر
على الخلق الاتيان بمثله اما اعتبار خرق العادة اذ لولاه
لما كان معجزا كطلوع الشمس من مشرقها واما مطابقة الدعوى
المتعذر فلدلالته على صدق مدعيها اذ لو خالف كما في قصة مسيلمة
الكذاب لما دل ايضا على النبوة الصدق واما التعذر على الخلق
فلانه لو كان كثير الوقوع لما دل ايضا على النبوة ولا شك في ظهور

اقول العلم ان المعصوم يشارك غيره في الالطاف المقربة
ويحصل له زيادة على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطف يفعله
الله بحيث لا يختار معه ترك الطاعة او فعل المعصية مع قدرته
على ذلك وذهب بعضهم الى ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي
وهو باطل والا لما استحق مدحا اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس
اختلفوا في عصمة الانبيا عليهم السلام فجوزت الخوارج عليهم
الذنوب وعندهم كل ذنب كفر والحشوية جوزوا الاقدام على
الكباير ومنهم من منعها عمدا لا سهوا وجوزوا تعمد الصغاير
والاشاعرة منعوا الكباير مطلقا وجوزوا الصغاير والامامية
اوجبوا العصمة مطلقا عن كل معصية عمدا او سهوا وهو الحق لوجوه
الاول ما اشار اليه المصنف وتقريره انه لو لم تكن الانبيا
عليهم السلام معصومين لانتفت فايدة البعثة واللازم باطل فا

فالملزوم مثله وبيان ذلك انه اذا جازت المعصية عليهم لم يحصل
الوثوق بصحة قولهم لجواز الكذب ح عليهم واذا لم يحصل الوثوق
لم يحصل الانقياد لامرهم ونهيهم فتنتفي فايدة بعثهم
الثاني انه لو صدر عنهم الذنب لوجب اتباعهم لدلالة النقل
على وجوب اتباعهم لدلالة النقل على وجوب اتباعهم لكن الا
ح باتباعهم محال لانه قبيح فيكون صدور الذنب عنهم محالا
وهو المطلوب قال رحمه الله الثالث في انه معصوم من اول
عمره الى اخره لعدم انقياد القلوب الى طاعة من عهد منه في سالف
عمره من انواع المعاصي والكباير وما تنفر النفس منه اقول ذهب
القائلون بعصمتهم فيما نقلناه عنهم الى اختصاص ذلك
بما بعد الوحي واما قبله فمنعوا عنهم الكفر والاصرار على الذنب
وقال اصحابنا بوجوب العصمة مطلقا قبل الوحي وبعده الى

المعجزات على يد نبينا محمد صلى الله عليه وآله وذلك معلوم
بالتواتر الذي يفيد العلم به ضرورة فمن ذلك القرآن المجيد
الذي تحدّث به العرب فطلب منهم الاتيان بمثله فلم يقدروا
على ذلك وعجز عنه مصاقع الخطباء من العرب العرباء حتى دعاهم
عجزهم الى محاربته ومشاققته الذي حصل به ذهاب نفوسهم
واموالهم وسبي ذراريهم ونسائهم مع انهم كانوا اقدر على دفع
ذلك لتمكنهم من مفردات الالفاظ وتركيبها مع انهم اهل الفصاحة
والبلاغة والكلام والخطب والمحاورات والاجوبة فعدولهم
عن ذلك الى المحاربة دليل على عجزهم اذ العاقل لا يختار الاصعب
مع امكان الاسهل الا للعجز عنه ومن ذلك انشقاق القمر ونبوع
الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل و
تسبيح الحصى في كفه وكلام الذراع المسموم وحنين الجذع و

كلام

وكلام الحيوانات الصامتة والاخبار بالمغيبات واجابة دعائه
وغير ذلك مما لا يحصى كثرته وذلك معلوم في كتب المعجزات
والتواريخ حتى حفظ منه ما ينيف على الالف الذي اعظمها و
اشرفها الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه لا تمله الطبائع ولا تمجه الاسماع ولا يخلق
بكثرة الرد اليه ولا تنجلي الظلمات الا به واما الثالث فانه
لو لم يكن صادقاً في دعواه النبوة لكان كاذباً وهو باطل
اذ يلزم منه اغراء المكلفين باتباع الكاذب وذلك قبيح لا
يفعله الحكيم قال رحمه الله الثاني في وجوب عصمته العصمة
لطف يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون له داعي الى ترك
الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك لانه لولا ذلك
لم يحصل الوثوق بقوله فانتفت فائدة بعثته وهو محال

لخبر العمر والدليل عليه ما ذكره المصنف رحمه الله وهو ظاهر واما
ما ورد في الكتاب العزيز والاخبار مما يوهم صدور الذنب عنهم
محمول على ترك الاولى جمعاً بين ما دل عليه العقل وبين صحة النقل
مع ان جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل في مواضعها وعليك
في ذلك بمطالعة كتاب تنزيه الانبياء الذي صنفه السيد المرتضى
علم الهدى الموسوي رحمه الله وغيره من الكتب ولولا خوف
الاطالة لذكرنا نبذة من ذلك قال رحمه الله الرابع يجب
ان يكون النبي افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الفاضل
عقلاً وسمعاً قال الله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن
لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
اقول يجب اتصاف النبي بمجموع الكمالات من كل واحد من اهل زمانه
لانه يقبح من الحكيم الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على

الفاضل

الفاضل المكمل عقلاً وسمعاً اما عقلاً فظاهر اذ يقبح في الشاهد
ان يكون مبتدئاً في الفقه مقدماً على ابن عباس وغيره من
الفقهاء او مبتدئاً في المنطق مقدماً على ابن سينا او ارسطو او
مبتدئاً في النحو مقدماً على سيبويه والخليل وكذا في كل فن
من الفنون واما سمعاً فما اشار اليه سبحانه وتعالى في الآية
المذكورة قال رحمه الله الخامس يجب ان يكون منزهاً عن دناءة
الآباء وعهر الامهات وعن الرذائل الخلقية وعن العيوب الخلقية
لما في ذلك من النقص فيسقط محله من القلوب والمطلوب خلافه
اقول لما كان المطلوب من الخلق هو الانقياد التام للنبي واقبال
القلوب عليه وجب ان يكون متصفاً باوصاف المحامد من
كمال العقل والذكاء والفطنة وعدم السهو وقوة الراي
والشهامة والنجدة والعفة والشجاعة والكرم والجود والسخاء

والايثار والعزه والرافه والرحمة والتواضع واللين وغير ذلك
وان يكون منزهاً عن كل دناة الاباء وعهر الامهات واما بالنسبة
اليه فاما في احواله كما في الاكل على الطريق ومجالسة الاراذل
وان لا يكون نحايكاً او حجاماً او زبالاً او غير ذلك من الصنايع
الرذيلة واما في اخلاقه كالحقد والجهل والحسد والفظاظة
والغلظة والبخل والجبن والجنون والحرص على الدنيا والاقبال
عليها ومن اعانة اهلها ومداهنتهم في امور الله وغير ذلك
من الرذايل واما في خلقته كالبرص والجذام والجنون والبله
والبكم والابنه لما في ذلك كله من النقص الموجب لسقوط محله من
القلوب قال الفصل السادس في الامامة وفيه مباحث
الاول الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص
من الاشخاص وهي واجبة عقلاً لان الامامة لطف لانا نعلم

قطعاً

قطعاً ان الناس اذا كان لهم رئيس مرشد ينتصف للمظلوم من الظالم ويردع
الظالم عن ظلمه كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وقد تقدم
ان اللطف على الله واجب اقول هذا البحث وهو بحث الامامة من توابع
النبوة وفروعها والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص
انساني فالرياسة جنس قريب والجنس البعيد هو النسبة وكونها عامة
فصل يفصلها عن ولاية القضاة والنواب وفي الدين والدنيا بيان
لمتعلقها فانها كما تكون في الدين فكذا في الدنيا وكونها لشخص
انساني فيه اشارة الى امرين احدهما ان مستحقها يكون شخصاً
معيناً معهوداً من الله ورسوله لا لاي شخص اتفق وثانيهما
انه لا يجوز ان يكون مستحقها اكثر من شخص واحد في عصر واحد
وزاد بعض الفضلاء في التعريف بحق الاصالة وقال في تعريفها
الامامة رياسة في امور الدين والدنيا لشخص انساني بحق الاصالة واحترز

بها عن نايب الامام يفوض اليه الامام عموم الولاية فان له رياسة عامة لكن
لا بحق الاصالة والحق ان ذلك يخرج بقيد العموم فان النايب المذكور لا رياسة
له على الامة فلا تكون رياسة عامة ومع ذلك كله فالتعريف ينطبق
على النبوة فحينئذ يزاد فيه بحق النيابة عن النبي او بواسطة بشر
فاذا عرفت هذا فاعلم ان الناس قد اختلفوا في الامامة هل هي واجبة
ام لا فقالت الخوارج انها ليست واجبة مطلقاً وقالت الاشاعرة
والمعتزلة بوجوبها على الخلق ثم اختلفوا فقالت الاشاعرة ذلك
معلوم سمعاً وقالت المعتزلة عقلاً وقالوا اصحابنا الامامية هي
واجبة عقلاً على الله تعالى فالامامة واجبة على الله تعالى اما الكبرى
فقد تقدم بيانها واما الصغرى فهو ان اللطف كما عرفت هو ما يقرب
الى الطاعة ويبعد عن المعصية وهذا المعنى حاصل في الامامة وبيان
ذلك ان من عرف عوايد العقلاء وجرب قواعد السياسة علم ضرورة

ان

ان الناس اذا كان لهم رئيس مطاع فيما بينهم يرد الظالم عن ظلمه والباغي عن
بغيه وينتصف للمظلوم ممن ظلمه ومع ذلك يحملهم على القواعد العقلية والوظايف الدينية
ويردعهم عن المفاسد الموجبة لاختلال نظام امور معاشهم
وعن القبايح الموجبة للوبال في معادهم بحيث يخاف كل مواخذته على ذلك
كانوا مع ذلك الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ولا نعني باللطف
الا ذلك فتكون الامامة لطفاً وهو المطلوب واعلم ان كل ما دل على وجوب
النبوة فهو دال على وجوب الامامة اذ الامامة خلافة عن النبوة قايمة مقامها
الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكما ان تلك النبوة واجبة في الحكمة
على الله فكذا الامامة واما الذين قالوا بوجوبها على الخلق فقالوا
يجب عليهم نصب رئيس لدفع الضرر عن انفسهم ودفع الضرر واجب قلنا لا نزاع
في كونها دافعة للضرر وكونها واجبة انما النزاع في تفويض
ذلك الى الخلق لما في ذلك من الاختلاف الواقع في تعيين الايمة فيؤدي

الى الضرر المطلوب بزواله وايضا اشتراط العصمة ووجوب النص يد
فع ذلك كله قال الثاني يجب ان يكون الامام معصوما والا تسلسل
لان الحاجة الداعية الى الامام هي رد الظالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم
من الظالم فلو جاز ان يكون غير معصوم لافتقر الى امام اخر وتسلسل
ولانه لو فعل المعصية فان وجب الانكار عليه سقط محله من القلوب وانتفت
فايدة نصبه وان لم يجب الانكار عليه سقط الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وهو محال ولانه حافظ للشرع فلابد من عصمته ليومن من الزيادة
والنقصان ولقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اقول لما ثبت وجوب
الامامة شرع في تبيين الصفات التي هي شرط في صحة الامام فمنها
العصمة وقد عرفت معناها واختلفوا في اشتراطها في الامام فاشترطها
اصحابنا الاثنا عشرية والاسماعيلية خلافا لباقي الفرق واستدل
المص على مذهب اصحابنا بوجوه الاول انه لو لم يكن الامام معصوما
لزم

لزم عدم تناهي الايمة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا
قد بينا ان العلة المحوجة الى الامام هي رد الظالم عن ظلمه والانتصاف
للمظلوم منه وحمل الرعية على ما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم
فلو كان غير معصوم لافتقر الى امام اخر يردعه عن خطائه وننقل الكلام
الى الاخر ويلزم عدم تناهي الايمة وهو باطل الثاني لو لم يكن الامام
معصوما لجازت المعصية عليه ولنفرض وقوعها منه وحينئذ يلزم
اما انتفاء فايدة نصبه او سقوط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واللازم باطل بقسميه فكذا الملزوم بيان الملازمة انه اذا وقعت
المعصية منه فاما ان يجب الانكار عليه او لا فمن الاول يلزم سقوط محله
من القلوب وان يكون مامورا بعد ان كان امرا ومنهيا ان كان
ناهيا فتنتفي الفايدة المطلوبة من نصبه وهي تعظيم محله في
القلوب والانقياد لامره ونهيه ومن الثاني يلزم عدم وجوب الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل اجماعا الثالث انه حافظ
للشرع وكل من كان كذلك وجب ان يكون معصوما اما الاول فلان
الحافظ للشرع وكل من كان كذلك يجب اما الكتاب او السنة المتواترة
او الاجماع او البراءة الاصلية او القياس او الخبر الواحد او الاستصحاب
وكل واحد من هذه غير صالح للحافظية اما الكتاب والسنة فلكونهما
غير وافيين في كل الاحكام مع ان الله تعالى في كل واقعة حكما
يجب تحصيله واما الاجماع فلوجهين الاول تعذره في اكثر الوقايع
مع ان لله في كل واقعة حكما الثاني انه على تقدير عدم المعصوم
لا يكون في الاجماع حجة فيكون الاجماع غير مفيد لجواز الخطا
على كل واحد منهم فكذا على الكل ولجواز الخطا على الكل اشار بقوله
تعالى فان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وقال عليه السلام الا لا
ترجعوا بعدي كفارا فان هذا الخطاب لا يوجد الا ممن يجوز عليه
الخطا

الخطا قطعا اذ لا يقال للانسان لا تطير الى السما لعدم جواز ذلك
عليه واما البراءة الاصلية فلانها يلزم منها ارتفاع اكثر الاحكام الشرعية
اذ يقال الاصل براءة الذمة من وجوب او حرمة واما الثلاثة الباقية
فتشترك في افادتها الظن والظن لا يغني من الحق شيا خصوصا والدليل
قايم على منع القياس وذلك لانا نرى شرعنا على اختلاف المتفقات
كوجوب الصوم اخر يوم من رمضان وتحريمه اول شوال واتفاق
المختلفات كوجوب الوضوء من البول والغايط واتفاق القتل خطا
والظهار في الكفارة هذا مع ان الشارع قطع يد سارق القليل دون
غاصب الكثير والجلد بقذف الزنا واوجب فيه اربع شهادات دون
الكفر وذلك كله ينافي القياس وقد قال رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة
بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا فلم

يبق الا الحافظ للشرع الا الامام وذلك هو المطلوب وقد اشار البارى
بقوله ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم واما الثاني فلانه اذا كان حافظا للشرع لو لم يكن معصوما
لما امن في الشرع الزيادة والنقصان والتغيير والتبديل الرابع
ان غير المعصوم ظالم ولا شيء من الظالم يصلح للامامة اما الصغرى
فلان الظالم واضع للشيء في غير موضعه وغير المعصوم كذلك
واما الكبرى فلقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد
هو عهد الامامة لدلالة الاية على ذلك قال الثالث الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه لان العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها
الا الله فلا بد من تعيين من يعلم عصمته او ظهور معجز على يده
يدل على صدقه اقول هذه اشارة الى طريق تعيين الامام وقد
حصل الاجماع على ان التنصيص من الله ورسوله او من امام معصوم

سابق

سابق سبب مستقل في تعيين الامام وانما الخلاف في انه هل يحصل
تعيينه بسبب غيره ام لا فمنع اصحابنا الامامية من ذلك مطلقا
وقالوا لا طريق الا النص لانا قد بينا ان العصمة شرط في
الامامة والعصمة امر خفي لا اطلاع لاحد عليه الا الله
فلا يحصل حينئذ العلم بها في اي شخص هي الا باعلام عالم
الغيب وذلك يحصل بامرين احدهما اعلام المعصوم
كالنبي بخبرنا بعصمة الامام وتعيينه وثانيهما اظهار
المعجز على يده الدال على صدقه في ادعائه الامامة وقال
اهل السنة اذا بايعت الامة شخصا غلب عندهم استعداده
لها واستولى بشوكته على خطط الاسلام صار اماما وقالت
الزيدية كل فاطمي عالم زاهد خرج بالسيف وادعا الامامة بالبيعة

فهو امام والحق خلاف ذلك من وجهين الاول ان الامام خلافة
عن الله ورسوله فلا تحصل الا بقولهما الثاني ان اثبات
الامامة بالبيعة او بالدعوى يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع
كل فرقة منهم شخصا او يدعي كل فاطمي عالم الامامة فيقع التحارب
والتجاذب قال الرابع الامام يجب ان يكون افضل الرعية
كما تقدم في النبي عليه السلام اقول الامام يجب ان يكون افضل
اهل زمانه لانه مقدم على الكل فلو كان فيهم من هو افضل منه
لزم تقدم المفضول على الفاضل وهو قبيح عقلا وسمعا
وقد تقدم بيانه في النبوة قال الخامس الامام بعد رسول الله
صلى الله عليه واله علي ابن ابي طالب عليه السلام للنص المتواتر
من النبي صلى الله عليه واله ولانه افضل لقوله تعالى وانفسنا وا

نفسكم

وانفسكم ومساوي الافضل افضل ولاحتياج النبي اليه في المباهلة
ولان الامام يجب ان يكون معصوما ولا احد من غيره ممن ادعيت
له الامامة بمعصوم اجماعا فيكون هو الامام ولانه اعلم لرجوع
الصحابة في وقائعهم اليه ولم يرجع الى احد منهم ولقوله عليه
السلام اقضاكم علي ولانه ازهد من غيره طلق الدنيا ثلاثا
اقول لما فرغ من شرائط الامامة شرع في تعيين الامام وقد اختلف
الناس في ذلك فقال قوم الامام بعد رسول الله صلى الله عليه
واله العباس ابن عبد المطلب بكونه وارثه وقال جمهور المسلمين
هو ابو بكر ابن ابي قحافة باختيار الناس له وقالت الشيعة هو علي
ابن ابي طالب صلوات الله عليه بالنص عليه من الله تعالى ورسوله
وذلك هو الحق وقد استدل المصنف على حقيقته بوجوه الاول

ما نقلته الشيعة النقل المتواتر بحيث افاد العلم يقينا من قول النبي
صلى الله عليه واله في حقه سلموا على علي بامرة المؤمنين وانت
الخليفة من بعدي وانت ولي كل مؤمن ومؤمنة بعدي وغير
ذلك من الالفاظ الدالة على المقصود فيكون هو الامام وذلك هو
المطلوب الثاني انه افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه
واله فيكون هو الامام لقبح تقديم المفضول على الفاضل اما
انه افضل فلوجهين الاول انه مساو للنبي والنبي افضل فكذا
مساويه والا لم يكن مساويا له اما انه مساوي له فلقوله تعالى
في الآية المذكورة وهي آية المباهلة وانفسنا وانفسكم والمراد
بانفسنا هو علي ابن ابي طالب عليه السلام لما ثبت بالنقل الصحيح
ولا شك انه ليس المراد بان نفسه هو نفسه لبطلان الاتحاد فيكون

المراد

المراد انه مثله ومساويه كما يقال زيد كالاسد اي مثله في الشجاعة
واذا كان مساويا له كان افضل وهو المطلوب الثاني ان النبي
صلى الله عليه واله احتاج اليه في المباهلة في دعائه دون غيره من
الصحابة والاقارب والمحتاج اليه افضل من غيره خصوصا في
هذه الواقعة العظيمة التي هي قواعد النبوة ومؤسساتها
الثالث ان الامام يجب ان يكون معصوما ولا شيء من غير علي ممن
ادعي له الامامة بمعصوم فلا شيء من غير علي بامام اما الصغرى
فقد تقدم بيانها واما الكبرى فللاجماع على عدم عصمة
العباس وابي بكر فيكون هو المعصوم فيكون هو الامام والا
لزم اما خرق الاجماع واثباتها لغيره او خلو الزمان من امام معصوم
وكلاهما باطلان الرابع انه اعلم الناس بعد رسول الله صلى

الله عليه واله فيكون هو الامام اما الاول فلانه كان شديد الحدس [illegible]
والذكاء والحرص على التعلم وكان دائم المصاحبة لرسول الله صلى
الله عليه واله الذي هو الكامل المطلق عند الله وكان عليه السلام
شديد المحبة والحرص على تعلمه واذا اتفق هذا الشخص وجب ان يكون
اعلم من كل احد بعد ذلك المعلم وهو ظاهر الثاني ان اكابر
العلماء من الصحابة والتابعين كانوا يرجعون اليه في وقائعهم
التي تعرض لهم ويأخذون بقوله ويرجعون عن اجتهادهم
وذلك بين في كتب التواريخ والسير الثالث ان ارباب الفنون
في العلوم كلها يرجعون اليه فان اصحاب التفسير ياخذون
بقول ابن عباس وهو احد تلامذته حتى انه قال انه شرح
في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى آخره واما ارباب

علم

علم الكلام يرجعون اليه اما المعتزلة فيرجعون الى ابي
علي الجبائي وهو يرجع في العلم الى ابي هاشم ابن محمد ابن الحنفية
وهو يرجع الى ابيه عليه السلام واما الاشاعرة فلانهم يرجعون
الى ابي الحسن الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي واما
الامامية فرجوعهم اليه ظاهر ولو لم يكن الا كلامه عليه السلام
في نهج البلاغة وغيره الذي قرر فيه المباحث الالهية في
التوحيد والعدل والقضاء والقدر وكيفية السلوك و
مراتب المعارف الحقيقية وقواعد الخطابية وقوانين
الفصاحة والبلاغة وغير ذلك من الفنون لكان فيه
غنية للمعتبر وعبرة للمتفكر واما ارباب الفقه فرجوع سائر
المجتهدين من الفرق الى تلامذته مشهور وفتاواه العجيبة

في اللغة مذكورة في مواضعها وحكمه في قصة الحالف انه
لا يحل قيد عبده وحكمه في قصة صاحب الارغفة وغير
ذلك الرابع قول النبي صلى الله عليه وآله في حقه اقضا
كم علي معلوم ان القضاء يحتاج فيه الى جميع العلوم
الكثيرة فيكون محيطا بها الخامس قوله عليه السلام لو
ثنيت لي الوسادة فجلست عليها لحكمت بين اهل التورية
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية انزلت
في ليل او نهار او سهل او جبل الا وانا اعلم بمن او فيمن
نزلت وفي اي شيء نزلت وذلك يدل على احاطته بجميع العلوم
الالهية واذا كان اعلم كان متعينا للامامة وهو المطلوب

السادس انه ازهد اهل زمانه بعد رسول الله صلى الله عليه
واله فيكون هو الامام لان الازهد افضل اما انه ازهد
فناهيك في ذلك تصفح كلامه في الزهد والمواعظ والا
وامر والزواجر والاعراض عن الدنيا وظهرت اثار ذلك
عنه حتى انه طلق الدنيا ثلثا واعرض عن مستلذاتها في
الماكل والملبس ولم يعرف له احد ورطه في فعل دنيوي
حتى انه كان يختم اوعية خبزه فقيل له في ذلك فقال خاف
ان يصنع لي فيه احد ولدي اداما ويكفيك في زهده انه
اثر بقوته وقوت عياله المسكين واليتيم والاسير حتى انزل
في ذلك دال على افضليته وعصمته قال والادلة في ذلك ا
كثر من ان تحصى اقول الدليل على امامته عليه السلام اكثر من ان

تحصى حتى ان المصنف رحمه الله وضع كتابا في الامامة وسماه
كتاب الالفين وذكر فيه الفي دليل على امامته عليه السلام وصنف
في هذه الفن جماعة من العلماء مصنفات كثيرة لا يمكن حصرها
ولنذكر هنا جملة من ذلك تشرفا وتيمنا بذكر فضائله عليه السلام
وهي من وجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وذلك يتوقف على مقدمات الاولى انما للحصر بالنقل عن
اهل اللغة قال الشاعر انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي ولو لم يكن للحصر لما تم افتخاره والثانية
ان المراد بالولي ههنا الاولى بالتصرف او الناصر اذ غير ذلك من
معانيه غير صالح هنا قطعا لكن الثاني باطل لعدم اختصاص

النصرة بالمذكورين فتعين المعنى الاول الثالثة ان الخطاب للمؤمنين
لان قبله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر ثم قال انما وليكم الله ورسوله فيكون الضمير
عايدا اليهم حقيقة الرابعة ان المراد بالذين امنوا في الاية
هو بعض المؤمنين لوجهين الاول انه لولا ذلك لكان كل
صغهم واحد وليا لنفسه بالمعنى المذكور وهو باطل الثاني انه و
صف بوصف غير حاصل لكلهم وهو ايتاء الزكاة حال الركوع اذ
الجملة ههنا حالية الخامسة ان المراد بذلك البعض هو علي
ابن ابي طالب عليه السلام خاصة للنقل الصحيح واتفاق
اكثر المفسرين على انه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه
خاتمه راكعا واذا كان هو عليه السلام اولى بالتصرف فينا تعين

ان يكون هو الامام لانا لا نعني بالامام الا ذلك الثاني
انه نقل نقلا متواترا ان النبي صلى الله عليه واله لما رجع من
حجة الوداع امرهم بالنزول بغدير خم وقت الظهيرة
ووضعت له الاحمال شبه المنبر وخطب للناس واستدعا
عليا ورفع بيديه وقال يا ايها الناس الست اولى بكم با
نفسكم قال كلهم بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه
فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف
ما دار يحكي ذلك عليهم ثلث مرات والمراد بالولي هو
الاولى بالتصرف لان اول الخبر يدل على ذلك وهو قوله
الست اولى بكم من انفسكم ولقوله تعالى في حق الكفار ماويكم

النار

النار هي مولاكم اي هي اولى بكم وايضا فان غير ذلك
من معانيه غير جايز كالجار والعبد والمعتق وابن
العم لاستحالة ان يقوم النبي صلى الله عليه واله
في ذلك الوقت الشديد الحر ويدعو الناس ويخبرهم
باشيا لا مزيد فايدة فيها بان يقول من كنت جاره
او معتقه او ابن عمه فعلي كذلك واذا كان
علي عليه السلام هو الاولى بنا فيكون هو الامام
الثالث ورد متواترا ان النبي صلى الله عليه
واله قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي اثبت له جميع منازل
هرون من موسى واستثناه النبوة ومن جملة

منازل هرون من موسى انه كان خليفة له
لكنه توفي قبله وعلي عاش بعد رسول الله
فتكون الخلافة ثابتة اذ لا موجب لزوالها الرابع
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر امام من
علمت عصمته اولا والثاني باطل لاستحالة ان يامر
الله بالطاعة المطلقة لمن يجوز عليه الخطأ فتعين الاول
فيكون هو علي ابن ابي طالب عليه السلام اذ لم تدع
العصمة الا فيه وفي اولاده فيكونوا هم المعصومين
وهو المطلوب وهذا الاستدلال جار بعينه في قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين

الخامس

الخامس انه صلى الله عليه ادعى الامامة اما انه
ادعى الامامة فهو ظاهر مشهور في كتب السير والتواريخ
حكاية اقواله وشكاياته ومخاصماته حتى انه لما غرق تخلف
عنهم في بيته واشتغل بجمع كتاب ربه فطلبوه الى البيعة
فامتنع فاضرموا في بيته النار واخرجوه من منزله الى
البيعة فامتنع فاضرموا قهرا ويكفيك في الوقوف على شكايته
في هذا المعنى خطبته الموسومة بالشقشقية في نهج
البلاغة واما ظهور المعجز على يده فكثير منها قلع
باب خيبر ومنها مخاطبة الثعبان على منبر الكوفة
ومنها رفع الصخرة العظيمة عن فم القليب لما عجز عنها
العسكر وقلعها ومنها رد الشمس حتى عادت الى موضعها

نعم

في الفلك وغير ذلك مما لا يحصى واما ان كل من كان
كذلك فهو صادق فلما تقدم في النبوة **السادس** ان
النبي صلى الله عليه وآله اما ان يكون قد نص على
امام او لا والثاني باطل **لوجهين الاول** ان النص
على امام واجب تكميلا للدين وتعيينا لحافظه فلو
لم يخل به رسول الله صلى الله عليه وآله لزم اخلاله با
لواجب **الثاني** انه صلى الله عليه وآله لما كان من شفقته
ورأفته بالمكلفين ورعايته لمصالحهم حتى انه علمهم
مواقع الاستنجاء والجنابة وغير ذلك مما لا نسبة له في
المصلحة الى الامام فيستحيل في حكمته وعصمته ان لا يعين
لهم من يرجعون اليه في وقايعهم ويدعون انهم ولم
الفهم

ولم الفهم فتعين ان يكون المنصوص عليه اما علي او ابي
بكر والثاني باطل فتعين **الاول** اما بطلان **الثاني**
فلوجوه **الاول** انه لو كان منصوصا عليه لكان توقف
الامام علي عن البيعة معصية قادحة في امامته **الثاني**
انه لو كان منصوصا عليه لذكر ذلك وادعاه في حال
او بعدها او قبلها اذ لا عطر بعد عروس لكنه لم يدع
ذلك في دعواه فلم يكن منصوصا عليه **الثالث** انه لو
كان منصوصا عليه لكان استقالته من الخلافة في قوله
اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ذلك من اعظم المعا
صي اذ هو رد على الله ورسوله فيكون قادحا في امامته
الرابع انه لو كان منصوصا عليه لما شك عند موته في استحقاقه

الامر لكنه شك حيث قال ليتني كنت سألت رسول
الله صلى الله عليه وآله للانصار في هذا الامر حق
ام لا **الخامس** انه لو كان منصوصا عليه لما امره رسول
الله بالخروج مع جيش اسامة لانه صلى الله عليه وآله
كان عليلا وقد نعيت اليه نفسه حتى قال نعيت الي نفسي
واوشك ان اقبض وانه كان جبرائيل يعارضني بالقران في
كل سنة مرة وانه عارضني به في هذه السنة مرتين فلو كان و
الحالة هذه الامام ابو بكر لما يتخلف عنه لكنه حث
على خروج الكل ولعن المتخلف وانكر عليه لما تخلف عنهم
السادس انه لا واحد من غير علي عليه السلام من الجماعة
الذين ادعيت لهم الامامة غير علي يصلح لها فتعين هو عليه
السلام

السلام من الجماعة الذين ادعيت اما **الاول** فلانهم كانوا
ظلمة لتقدم كفرهم فلا ينالهم عهد الامامة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين قال ثم من بعده ولده **الحسن**
ثم الحسين ثم محمد الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى
ابن جعفر الكاظم ثم علي بن موسى الرضا ثم محمد بن
الحسن علي الجواد ثم علي بن محمد الهادي ثم الحسن بن
علي العسكري ثم محمد بن الحسن صاحب الزمان صلوات
الله عليهم اجمعين بنص كل سابق منهم على لاحقه بالادلة السابقة
اقول لما فرغ من اثبات امامة علي عليه السلام شرع في اثبات
امامة الائمة القائمين بالامر من بعده والدليل على ذلك
من وجوه **الاول** النص من النبي صلوات الله عليه وآله من ذلك

قوله للحسين ابن علي عليهما السلام هذا ولدي الحسين امام
ابن امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم اعلمهم افضلهم
يملا الارض قسطا وعدلا ومن ذلك ما رواه جابر ابن
عبد الله الانصاري قال لما نزل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم قلت يا رسول الله عرفنا الله فاطعناه وعرفناك
فاطعناك فمن اولي الامر الذين امرنا الله بطاعتهم فقال
هم خلفائي واولي الامر من بعدي اولهم اخي علي ثم بعده
ولده الحسن ثم الحسين ثم علي ابن الحسين ثم محمد ابن علي
الباقر وستدركه يا جابر فاذا ادركته فاقره مني السلام
ثم جعفر ابن محمد الصادق ثم موسى ابن جعفر ثم علي ابن
موسى

موسى ثم محمد ابن علي ثم علي ابن محمد ثم الحسن ابن
علي ثم محمد ابن الحسن يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت
جورا وظلما ومن ذلك ما روي عنه صلى الله عليه واله
انه قال ان الله اختار من الايام يوم الجمعة ومن الشهور
شهر رمضان ومن الليالي ليلة القدر واختار من الناس
الانبيا واختار من الانبيا الرسل واختار ني من الرسل
واختار عليا من الاوصيا واختار من علي الحسن والحسين
واختار من الحسين الاوصيا وهم التسعة من ولده
ينفون عن هذا الدين تحريف الظالمين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين الثاني النص المتواتر من كل واحد منهم
على لاحقه وذلك كثير لا يحصى نقلته الامامية على انه في

طبقاتهم الثالث ان الامام يجب ان يكون معصوما
ولا شي من غيرهم بمعصوم فلا شي من غيرهم بامام اما
الاول فقد تقدم بيانه واما الثاني فبالاجماع انه
لم تدع العصمة لاحد الا فيهم زمان في كل زمان واحد
منهم فيكونوا هم الائمة وبيانه كما تقدم الرابع انهم كانوا
افضل من كل واحد من اهل زمانهم وذلك معلوم في
كتب السير والتواريخ فيكونوا ائمة لقبح تقديم المفضول
الخامس ان كل واحد منهم ادعى الامامة وظهر المعجز على يده
فيكون اماما وبيان ذلك كما تقدم ومعجزاتهم نقلها الاما
مية في كتبهم فعليك في ذلك بكتاب خرايج الجرايح للراو
ندي وغيره من الكتب في هذا الفن هداية الامام الثاني
عشر

عشر حي موجود من حين ولادته وهي سنة ستة وخمسين
ومائتين الى اخر زمان التكليف لان كل زمان لا بد فيه من
امام معصوم لعموم الادلة وغيره ليس بمعصوم فيكون
هو الامام واما استبعاد بقا مثله فباطل لان ذلك ممكن
خصوصا وقد وقع في الازمنة السالفة في حق السعدا
الا شقيا ما هو ازيد من عمره عليه السلام واما سبب اختفائه فاما
لمصلحة استاثر الله بعلمها او لكثرة العدو وقلة الناصر
لان حكمته تعالى وعصمته عليه السلام لا يجوز معهما منع
اللطف فيكون من الغير وذلك هو المطلوب اللهم عجل فرجه
وارنا فلجه واجعلنا من انصاره واعوانه واتباعه
وارزقنا طلعته ورضاه واعصمنا من مخالفته وسخطه

بجو الحق والقايل بالصدق قال الفصل السابع في

المعاد اتفق المسلمون كافة على وجوب المعاد البدني

ولانه لولاه لقبح التكليف ولانه ممكن والصادق اخبر بثبوته

فيكون حقاً والايات الدالة عليه والانكار على جاحده

اقول المعاد زمان العود او مكانه والمراد به هنا هو الوجود

الثاني للاجسام واعادتها بعد موتها وتفرقها وهو

حق واقع خلافاً للحكما والدليل على ذلك من وجوه

الاول اجماع المسلمين على ذلك من غير نكير بينهم فيه

واجماعهم حجة الثاني انه لو لم يكن المعاد حقاً لقبح

التكليف والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه

ان التكليف مشقة مستلزم للتعويض عنها فان المشقة من غير

عوض ظلم وذلك العوض ليس بحاصل في زمان التكليف فلا بد

من دار اخرى ليحصل فيها الجزا على الاعمال والا لكان التكليف

ظلماً وهو قبيح تعالى الله عنه الثالث ان حشر الاجسام ممكن

والصادق اخبر بوقوعه فيكون حقاً اما امكانه فلان اجزاء

الميت قابلة للجمع وافاضة الحياة عليها والا لما اتصفت بها

من قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص لما تقدم من انه عالم

بكل المعلومات وقادر على جمعها لان ذلك ممكن والله تعالى

قادر على كل الممكنات فثبت ان احيا الاجسام ممكن واما

ان الصادق اخبر بوقوع ذلك فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلى

الله عليه واله كان يثبت المعاد البدني ويقول به فيكون حقاً

وهو المطلوب الرابع دلالة القران على ثبوته والانكار على جاحده

فيكون حقاً اما الاول فالايات الدالة عليه كثيرة نحو قوله تعالى وضرب

لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي

انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وغير ذلك من الايات الدالة

قال وكل من له عوض او عليه عوض يجب بعثه عقلاً وغيره يجب

اعادته سمعاً اقول الذي يجب اعادته على قسمين احدهما يجب ان

يكون ذلك عقلاً وسمعاً وهو كل من له حق من الثواب او من العوض

ليصل حقه اليه وكل من عليه حق من عقاب او عوض لاخذ الحق منه

وثانيهما من ليس له حق ولا عليه حق من باقي الاشخاص انسانيه

كانت او غيرها من الحيوانات الانسيه والوحشيه فان ذلك يجب

اعادته سمعاً لدلالة القرآن والاخبار المتواترة عليه قال ويجب

الاقرار بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه واله فمن ذلك الصراط والميزان

وانطاق الجوارح وتطاير الكتب لامكانها وقد اخبر الصادق بها

فيجب الاعتراف بها اقول لما ثبت نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله و

عصمته ثبت انه صادق في كل ما اخبر بوقوعه سوا ان كان سابقاً

على زمانه كاخباره عن الانبيا السالفين واممهم والقرون لما

مضيه وغيرها او في زمانه كاخباره بوجوب الواجبات وتحريم

المحرمات وندب المندوبات والنص على الايمة المعصومين

وغير ذلك من الاخبار او بعد زمانه فاما في دار التكليف كقوله

لعلي عليه السلام ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين

او بعد التكليف كاحوال الموت وما بعده فمن ذلك عذاب القبر و

والصراط والميزان والحساب وانطاق الجوارح وتطاير الكتب و

احوال القيامة وكيفية حشر الاجسام واحوال المكلفين في البعث

فيجب الاقرار بذلك اجمع والتصديق به لان ذلك كله امر ممكن لا

استحالة فيه وقد اخبر الصادق بوقوعه فيكون حقاً قال ومن ذلك

الثواب والعقاب وتفاصيلهما المنقولة من جهة الشرع صلوات

الله على الصادع به اقول يريد ان من جملة ما جاء به النبي صلوات

الله عليه واله الثواب والعقاب وقد اختلفوا في انهما معلومان

عقلاً ام سمعاً اما الاشاعرة فقالوا انه سمعي واما المعتزلة فقال

بعضهم بان الثواب سمعي اذ لا يناسب الطاعات ولا يكافي ما صدر

عنه من النعم العظيمة فلا يستحق عليه شياً في مقابلتها وهو مذهب

البحث وقالت معتزلة البصرة انه عقلي لاقتضاء التكليف ذلك ولقوله
تعالى جزاء بما كنتم تعملون واوجبت المعتزلة العقاب للكافر وصاحب
الكبيرة حتما وقد تقدم ذكر من مذهبنا ما يدل على وجوب الثواب
عقلا واما العقاب فهو وان اشتمل على اللطفية لكن لا نجزم في
وقوعه في غير الكافر الذي يموت على كفره وهنا فوايد الاولى انما
يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب او بفعل ضد القبيح
والاخلال به بشرط ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب
كذلك وكذا فعل ضد القبيح والاخلال به لقبحه لا لامر اخر غير ذلك
ويستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب الثانية
يجب دوام الثواب والعقاب للمستحق مطلقا كما في حق من يموت على
ايمانه او يموت على كفره لدوام المدح والذم على ما يستحقان بحصول
نقيض كل واحد منهما لو لم يكن دايما اذ لا واسطة بينهما ويجب ان يكون
خالصين من مخالطة الضد والا لم يحصل مفهومهما ويجب
اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة لان فاعل الطاعة
مستحق للتعظيم مطلقا وفاعل المعصية مستحق للاهانة لان فاعل
الطاعة مطلقا الثالث استحقاق الثواب يجوز توقفه
على شرط اذ لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى مع جهله بالنبي
مستحقا له وهو باطل فاذن هو مشروط بالموافاة لقوله تعالى
لئن اشركت ليحبطن عملك ولقوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت

وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك هم
اصحاب النار الرابع الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك يستحقون
الثواب الدايم مطلقا والذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك
يستحقون العقاب الدايم مطلقا والذين امنوا وخلطوا
عملا صالحا واخر سيئا فان كان الشيء صغيرا فذلك يقع مغفورا
اجماعا وان كان كبيرا فاما ان يوافي بالتوبة فهو من اهل الثواب
مطلقا اجماعا وان لم يوافي بها فاما ان يستحق ثواب ايمانه او لا
والثاني باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى ومن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره فتعين الاول فاما ان يثاب ثم يعاقب وهو باطل
بالاجماع على ان داخل الجنة لا يخرج منها فحينئذ يلزم بطلان العقاب
او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب ولقوله عليه السلام في حق
هولاء يخرجون من النار وهم كالحمم او كالفحم فيراهم اهل الجنة
فيقولون هاولاء جهنميون فيومر بهم فيغمسون في عين الحيوان
فيخرجون واحدهم كالبدر في ليلة تمامه واما الايات الدالة على
عقاب العصاة وخلودهم في النار فالمراد بالخلود هو المكث الطويل
واستعماله بهذا المعنى كثير او المراد بالفجار والعصاة الكاملون
في فجورهم وعصيانهم وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم
الكفرة الفجرة توفيقا بينه وبين الايات الدالة على اختصاص العقاب
بالكفار نحو قوله تعالى ان الخزي والسوء اليوم على الكافرين وغير

ذلك من الايات الخامس اعلم ان صاحب الكبيرة انما يعاقب اذا لم يحصل
له احد الامرين الاول عفو الله فان عفوه مرجو متوقع خصوصا
وقد وعد به في قوله تعالى ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وخلف الوعد غير مستحسن من الجواد
المطلق وليمتدحه انه غفور رحيم وذلك ليس متوجها الى الصغاير
ولا الى الكباير بعد التوبة للاجماع على سقوط العقاب بهما
فلا فايدة في العفو حينئذ فتعين ان يكون لاهل الكباير قبل
التوبة وذلك هو المطلوب الثاني شفاعة سيدنا محمد رسول
الله صلى الله عليه واله فان شفاعته متوقعة بل واقعة لقوله
تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة
مومن لتصديقه بالله ورسوله واقراره بكل ما جاء به النبي
صلى الله عليه واله وذلك هو الايمان اذ الايمان في اللغة التصديق
وهو هنا كذلك وليست الاعمال الصالحة جزءا منه لعطفها
المقتضي لمغايرتها له واذا امر النبي صلى الله عليه واله بالاستغفار
لم يتركه لعصمته واستغفاره مقبول منه وتحصيل لمرضاته لقوله
تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى هذا مع قوله عليه السلام اد
خرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي واعلم ان من مذهبنا ان ائمتنا
عليهم السلام لهم الشفاعة في عصاة شيعتهم كما هو لرسول الله
صلى الله عليه واله من غير فرق لاخبارهم عليهم السلام بذلك مع عصمتهم
النافية للكذب عنهم السادس يجب الاقرار والتصديق باحوال

القيامة واوضاعها وكيفية الحساب في خروج الناس من قبورهم
حفاة عراة وكون كل نفس معها سايق وشهيد واحوال الناس
في الجنة وتباين طبقاتهم وكيفية نعيمها من الماكل والمشرب
والمنكح وغير ذلك مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر فكذا احوال النار وكيفية العقاب فيها وانواع الا مها
على ما وردت بذلك الايات والاخبار الصحيحة واجمع عليه المسلمون
لان ذلك جميعه يخبر به الصادق مع عدم استحالته في العقل فيكون
حقا وهو المطلوب قال ووجوب التوبة اقول التوبة هي الندم
على القبيح في الماضي والترك في الحال والعزم على عدم المعاودة
اليه في المستقبل وهي واجبة لوجوب الندم اجماعا عن كل قبيح
والاخلال بالواجب ولدلالة السمع على وجوبها ولكونها دافعة
للضرر ودفع الضرر وان كان مظنونا واجب ويندم على القبيح
لكونه قبيحا لا لخوف النار ولا لدفع الضرر عن نفسه والا لم تكن توبة
ثم اعلم ان الذنب اما في حقه تعالى او في حق ادمي فان كان في حقه تعالى
فاما من فعل قبيح فيكفي فيه الندم والعزم على عدم المعاودة او من اخلال
بواجب فاما ان يكون باقيا فيأتي به وذلك هو التوبة منه او
خرج وقته فاما ان يسقط بخروج وقته كصلوة العيد فيكفي الندم
والعزم او لا يسقط كصلوة اليومية فيجب قضاه وان كان في حق
ادمي فاما ان يكون لظلالا في دين بفتوى مخطئة فالتوبة منه
ارشاده واعلامه بالخطا او ظلما لحق من الحقوق فالتوبة منه ايصاله
اليه او الى وارثه او الاستيهاب وان تعذر عليه ذلك فيجب العزم
عليه قال والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بشرط ان يعلم الامر والناهي
كون المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكون مما سيقعان فان



والحمد لله رب العالمين قد فرغ من تسويده في يوم رابع من شهر رمضان سنة سبعين بعد الالف
والحمد لله رب العالمين

هذا كتاب بسم الله الرحمن الرحيم دیات وقصاص و...

الحمد لله الذی شرع الدیات والقصاص والحدود لرفع الفساد من بین العباد ونظام عالم الوجود والصلوة علی خیر من ضرع لشرع الحدود محمد وعلی خلفائه المعبود وشفعاء یوم الورود اما بعد چنین گوید احقر عباد محمد باقر ابن محمد تقی عفی الله عن جرائمهما برالواح ارواح زکیه و دفاتر خواطر علیه وناظمان حل وعقد عباد وسالکان منهج خیر وسداد بنیان بیان واقلام اعلام میگذارد که حق سبحانه وتعالی نوع بشر را مدنی بالطبع ومحتاج بیکدیگر آفریده وغالبا معاملات ومعاشرات سبب حدوث مشاجرات ومنازعات میشود ومنتهی بقتل نفوس ونهب اموال وحدوث جراحات میگردد وچون نفوس اکثر ایشان مایل است بمتابعت لذات فانیه وتحصیل شهوات واگر زاجری ومانعی نباشد در عرض واموال یکدیگر تصرف مینمایند ومنتهی بانواع فساد میگردد لهذا جناب اقدس ایزدی تبارک وتعالی جل شانه در شریعت مقدس نبوی صلی الله علیه وآله برای انتظام امور عباد ودفع فتنه ورفع فساد از اقطار بوادی وبلاد احکام حدود وقصاص ودیات مقرر فرموده که زاجر نفوس شریره از ارتکاب فتنه وفساد وداعی ایشان بسلوک طریق صلاح وسداد بوده باشد وچون اکثر مباحث مذکوره از جمله معضلات مسائل فقه است ودر غالب آنها اختلاف بسیار میان علما واقع است حقیر احکام آنها را با خلاف اقوال در این رساله بعبارت فارسی ایراد مینماید که نفعش اعم وفایده اش اتم بوده باشد وچون پنج چیز است که در شریعت جمیع پیغمبران حفظ آنها لازم ومتحتم بوده اول دین دوم نفس سیم مال چهارم نسب پنجم عقل وحفظ دین باقامت جهاد است وکشتن کافران ومرتدان وجاری کردن حدود وتعزیرات بر جمعی که آنها را سبک شمارند وحفظ نفس بقصاص کردن ودیت گرفتن است چنانچه حق تعالی

فرموده

فرموده ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب یعنی از برای شما در قصاص زندگیست ای صاحبان عقول زیرا که اگر کشنده را بعوض مقتول نکشند وجراحت کننده را بعوض مجروح نکنند یا دیت نگیرند کشتن وفساد در عالم بسیار میشود وحفظ نسب بنکاح وطلب بیان از کنیزان ومنع از زنا ولواطه وامثال آنها کردن وحد بر مرتکب آنها جاری گردانیدن است وحفظ مال باجرای عقود شرعیه ومنع نمودن از غصب ودزدی در مال مردم وحد خدا بر مرتکب اینها جاری ساختن وحفظ عقل که امتیاز ایشان از سایر حیوانات است بمنع از آشامیدن شراب وسایر چیزهای مست کننده وجاری گردانیدن حد است بر آن میکرده انتهی لهذا این رساله را بر دو قسم بر چند باب مرتب گردانید ودر هر یک از احکام مذکوره در باب بر سبیل ایجاز واختصار ایراد نمود والله الموفق المعین قسم اول در بیان حدود وتعزیرات ودران چند بابست قسم دویم در بیان حدود زنا ولواطه ومساحقه وامثال آنهاست ودران چند فصل است فصل اول در بیان حد زناست وزنا آنست که مردی ذکر خود را در فرج زنی از پیش یا از پس فرو برد بقدر سر ختنه گاه پنهان شود خواه زنا کننده خواه مرد باشد وخواه زن بالغ باشد پس اگر نابالغ باشد او را چند تازیانه که حاکم شرع مصلحت داند تعزیر میکنند اول آنکه عاقل باشد پس اگر دیوانه باشد بنابر مشهور میان علما حد نیست بلکه او را تعزیر میکنند دویم مانند طفل وبعضی گفته اند مرد دیوانه را حد میزنند مانند عاقل وزن دیوانه را حد نمیزنند سیم اگر مختار باشد پس اگر کسی زنی را جبر کند بر زنا حد نیست

9

و مرد مجبور را حد نیست و بعضی گفته اند که در مرد اکراه نمیباشد خواه در قبل و خواه در دبر
که حشفه کاملا پنهان شده باشد وان نه قسم است قسم اول کشتن بشمشیر است وان بر سه کس لازم است فصل
اول مردی که با زنان نسبی خود زنا کند مانند مادر و خواهر و عمه و خاله و دختر
برادر و دختر خواهر و بعضی از علما محرمات سببی را نیز باین الحاق کرده اند مانند زن
پدر و مادر زن و اشکالی دارد و حد ایشان نیست که گردن بزنند ایشان را و بعضی
از علما گفته اند که اگر آن مرد محصن بوده و زن داشته و با محرم خود زنا کرده است اول او را
صد تازیانه میزنند و بعد از آن سنگسار میکنند و اگر زن نداشته باشد اول او را
صد تازیانه میزنند و بعد از آن گردن میزنند و قول اول مشهورتر است و زن نیز
اگر راضی بزنا بوده و جبری بر او نشده حکم مرد دارد دوم کافری که با زن مسلمانی
زنا کند او را نیز گردن میزنند سیم مردی که زنی را باکراه بر او زنا کند او را نیز گردن
میزنند و بعضی درین دو قسم نیز تفصیل سابق را قایل شده اند قسم دوم سنگسار کردن است
وان بر مرد جوان و زن جوان لازم است که محصن باشند و محصن مردیست که رجم
بالغ و عاقل و آزاد باشد و زن یا کنیزی داشته باشد و وطی با آن کرده باشد بعد از بلوغ معنی احصان مرد و زن
و آزادی و هر صبح و شام قادر بر وطی او باشد پس اگر در سفر باشد و زوجه با او نباشد
یا در حضر باشد و محبوس باشد که بزن یا کنیز خود نتواند رسید محصن نخواهد بود
و محصن بودن زن نیز چنین است که بالغ و عاقل و آزاد باشد و شوهری داشته
باشد

باشد که دستش باو برسد و متعه از برای محصن بودن کافی نیست و بعضی کنیز را نیز کافی
ندانسته اند و بعضی در مرد عقل را شرط نکرده اند و هر دو قول خلاف مشهور است
و جمعی از علما را اعتقاد آنست که اگر مرد بالغ محصن زنا کند با دختر نابالغ یا زن
دیوانه او را تازیانه میزنند و سنگسار نمیکنند و همچنین زن محصنه اگر طفلی یا دیوانه
با او زنا کند او را سنگسار نمیکنند بلکه تازیانه میزنند و بعضی فرق کرده اند میان
طفل و دیوانه و در طفل تازیانه قایل شده اند و در دیوانه سنگسار و مسئله خالی از
اشکالی نیست و غلام و کنیز خواه محصن باشند و زن یا شوهری داشته باشند
و خواه نداشته باشند بر ایشان سنگسار نیست و کیفیت سنگسار آنست که مرد را
تا کمر و زن را تا سینه در میان خاک پنهان کنند یا وجوبا یا استحبابا علی الخلاف و سنگ بر
او بزنند تا بمیرد و اگر بگواه زنای او ثابت شده باشد اول گواهان سنگ بزنند پس
امام عم اگر حاضر باشد پس سایر مردم و اگر باقرار ثابت شده باشد اول امام بزند
و باید که جماعتی را حاضر کنند در آن وقت و بعضی اینها را سنت دانسته اند
و بعضی گفته اند که کسی که مستوجب حدی باشد نباید بر او سنگ بزند و در روایت
وارد شده است که اول امر میکنند او را غسل کند و کفن بپوشد و حنوط و کافور
بر خود بریزد و بعد از مردن نماز بر او میکنند و او را دفن میکنند سیم آنست
که اول تازیانه بزنند و بعد از آن سنگسار کنند و این در مرد پیر و زن پیر است اگر محصن
باشند و زنا کنند زیرا که عذر ایشان باعتبار پیری و انکسار شهوات کمتر است

و گناه ایشان عظیمتر و جمع کثیری از علما فرق میان این قسم و قسم سابق نکرده اند
و میگویند که مردی که زن یا کنیز داشته باشد و زنی که شوهر داشته باشد بشرایطی
که گذشت خواه جوان باشد و خواه پیر اول او را تازیانه میزنند و آخر سنگسار میکنند
چهارم آنست که صد تازیانه بزنند و سرش را بتراشند و یکسال او را از شهر بیرون جلد و جز و تغریب
کنند و این حد مرد بکر است و در تفسیر بکر خلافست بعضی گفته اند مردیست که
زنی را عقد کرده باشد و هنوز با او دخول نکرده باشند و بعضی گفته اند که بکر غیر محصن است
خواه عقد بر زنی کرده باشد و خواه نکرده باشد و در زن سر تراشیدن و از شهر بیرون
کردن نیست هر چند عقد بر او شده باشد پنجم صد تازیانه است وان حد مرد یا زن
بالغ آزادیست که زنا کرده باشد و نه عقد کرده باشد بر زنی و نه دخول کرده باشد و بنا
بر قول دیگر که مذکور شد فرق میان این قسم و قسم سابق نیست ششم
پنجاه تازیانه است وان حد غلام یا کنیزیست که بنده باشند خواه محصن باشند
و خواه غیر محصن و در بنده ها سر تراشیدن و از شهر بیرون کردن نیست هفتم
هفتاد و پنج تازیانه است وان غلام یا کنیزیست که زنا کرده باشد و نصفش آزاد
باشد و نصفش بنده زیرا که نصف حد آزاد میزنند و نصف حد بنده ها و اگر
بیشترش آزاد باشد بآن نسبت حد آزاد زیاده میشود و اگر کمترش آزاد باشد بآن
نسبت کم میشود و تا همه اش آزاد نباشد او را سنگسار نمیکنند زیرا که حق تعالی
برای ضعف بنده ها بر او رحم کرده است و حدش را سبک گردانیده هشتم
جمع

جمع میان حد و تعزیر است وان در باب کسیست که در زمان شریف مانند ماه مبارک رمضان
و در روز جمعه و روز عرفه یا مکان شریفی مانند حرم کعبه یا حرم ائمه علیهم زنا کرده باشد
مشهور آنست که زیاده بر حد بقدری که امام علیه السلام مصلحت داند او را تعزیر و تادیب
میفرمایند بحث نهم حکم مرد بیمار و زن بیمار است که تاب تازیانه نداشته باشد
ترکه چند را بعدد آن تازیانه ها جمع میکنند و یکبار بر بدن او میزنند و درین باب
چند مسئله است اول آنکه زانی را برهنه حد میزنند اگر مرد باشد و مشهور در زن
آنست که با جامه تازیانه میزنند و بعضی گفته اند که اگر ایشانرا در وقت زنا برهنه
یافته اند برهنه حد میزنند والا جامه پوشیده بر همان حالت که ایشانرا یافته اند
و تازیانه را تفریق میکنند و بر جمیع بدنش بغیر از سر و روی و فرج که بر این
اعضا نمیزنند و مرد را ایستاده و زن را نشسته میزنند و بعضی گفته اند بسیار
سخت میزنند و بعضی گفته اند میانه نه بسیار سخت و نه بسیار هموار و در
سرمای سخت و گرمای سخت حد نمیزنند بلکه در زمستان در میان روز
و در تابستان در دو طرف روز که هوا معتدل باشد میزنند دوم
هرگاه کسی کاری کند که مستوجب حد گردد و پناه بحرم مکه معظمه برد بدان
حرمت حرم حد نمیزنند او را تا از حرم بیرون آید ولیکن در طعام خوردن و آب دادن
بر او تنگ میکنند تا مضطرب شود به بیرون آمدن حد میزنند او را و اگر
آن کار شنیع را در حرم کرده باشد چون او حرمت حرم را نگاه نداشته در باب

او حرمت را رعایت نمیکنند و در حرم او را حد میزنند و بعض از علما درین
حکم ملحق ساخته اند بحرم مکه حرم حضرت رسول صلعم و مشاهد مقدسه ائمه معصومین را
و درین باب مستند بنظر نرسیده سیم هرگاه زنا مکرر واقع شود و دیگر تعزیر نزد
حاکم شرع ثابت شود مشهور میان علما انست که یک حد میزنند و بعضی گفته اند
اگر زنا با یک زن باشد یکحد میزنند و اگر با چندین زن باشد برای هر زنی او را حدی
موافق روایت ابو بصیر چهارم زنی که حامله را حد نمیزنند تا بزاید و از نفاس
بیرون آید و فرزند خود را شیر بدهد اگر کسی نباشد که فرزند او را محافظت
نماید و شیر بدهد و اگر کسی بخاطر خود کفالت فرزند او نماید بعد از زاییدن
در سنگسار و بعد از پاک شدن از نفاس در تازیانه او را حد میزنند پنجم
هرگاه مرد و زن را در یک لحاف بیابند و ثابت نشود که کاری کرده اند یا ثابت
شود که در میان پای او ملاعبه کرده است و دخول ثابت نشود بکمتر از صد
تازیانه تعزیر میکنند و شیخ طوسی علیه الرحمه در بعض از تصانیف خود گفته است
که هرگاه مرد را با زن بیگانه در زیر یک جامه بیابند که دست در گردن او کرده باشد
او را بوسه صد تازیانه هر یک را میزنند و شیخ مفید گفته است اگر گواهان
گواهی دهند که ایشان را در زیر یک جامه یافته اند یا بدنشان برهنه ملاصق یکدیگر
بوده است حاکم شرع ایشان را تعزیر میکنند بانچه مصلحت داند از ده تازیانه تا صد
و در حدیث صحیح وارد شده است که در زمان حضرت امیر المؤمنین علیه السلام مرد و زن را

در یک لحاف دیدند حضرت فرمود که هر یک را صد کم یک تازیانه زدند ششم
هرگاه بر آزادی حد مرتبه حد بزنند و در مرتبه سیم ان کار را بکنند او را میکشند و بعض
گفته اند در مرتبه چهارم میکشند و بعض گفته اند در مرتبه نهم او را میکشند هفتم
هرگاه کسی توبه کند پیش از انکه نزد حاکم شرع ثابت شود حدش نمیزنند و اگر بعد از
ثابت شدن توبه کند مشهور انست که ساقط نمیشود و حد میزنند او را و بعض
گفته اند حاکم مخیر است میان حد زدن و عفو کردن و اگر باقرار خودش ثابت شده باشد
و بعد از اقرار توبه کند حاکم مخیر است میان حد زدن و بخشیدن هشتم
هرگاه زنی شوهر نداشته باشد و حامله شود او را حد نمیزنند تا چهار مرتبه
اقرار کند که زنا کرده است بنا بر مشهور نهم اگر کسی که مردی را در خانه خود
ببیند که با زن او زنا میکند هر دو را میتواند کشت اما اگر نزد حاکم ثابت
نکند او را قصاص میکنند و میان خود و خدا گناه ندارد فصل دهم
در بیان کیفیت ثابت شدن زناست و زنا بدو چیز ثابت میشود
اول باقرار کردن و اشهر و اقوی انست که ثابت نمیشود زنا مگر بانکه
زانی خواه مرد باشد و خواه زن چهار مرتبه اقرار کند بزنا و خلافست
در انکه چهار اقرار باید کرد در چهار مجلس بشود یا در یک مجلس که بشود
نیز کافی است و اشهر انست که تعدد مجلس در کار نیست و گفته اند که اگر
کمتر از چهار مرتبه اقرار کند او را تعزیر میکنند و اگر بجبر اقرار کند اعتبار ندارد

و اگر غلام اقرار کند بزنا اگر اقا تصدیق او بکند او را حد میزنند و اگر تصدیق نکند
حد نمیزنند دویم ثابت شدن بگواهست و ثابت نمیشود سنگسار مگر بچهار
گواه عادل که گواهی دهند که زنای او را دیده اند مانند میل در سرمه دان و ان
یا سه مرد عادل و دو زن عادله شهادت بدهند و اگر دو مرد و چهار زن گواهی
بدهند اکثر علما گفته اند که او را سنگسار نمیکنند و صد تازیانه میزنند و
بعض گفته اند صد تازیانه هم نمیزنند و اگر کمتر از چهار نفر گواهی بدهند ثابت
نمیشود گواهان را حد میزنند برای فحش گفتن و اگر بعض پیشتر بیایند و شهادت
بدهند پیش از انکه باقی شهود حاضر شوند اظهر انست که اینها را حد فحش
میزنند و انتظار باقی شهود نمیکشند و زنا ثابت نمیشود و شرطست که شهادت
ایشان بر یک فعل باشد و موافق یکدیگر باشد پس اگر بعض گویند در روز شنبه
زنا کرد و بعض گویند در روز یکشنبه یا بعض گویند در فلان خانه و
بعض گویند در خانه دیگر ثابت نمیشود و گواهان را حد میزنند و مشهور انست
که حاکم شرع اگر علم بهم رسانند که شخص در بر حدود هر چه حق الله باشد
فصل سیم در حد لواطه است و توابع ان و دران چند مقصد است
اول ثابت شدن لواطه نیز مثل زنا یا بچهار گواهست یا بچهار مرتبه
اقرار و مشهور انست که حاکم شرع بعلم خود حد میتواند زد و چنانچه در زنا
مذکور شد و اگر کمتر از چهار مرتبه اقرار کند گفته اند حاکم شرع او را تعزیر میکند

دویم بدانکه لواطه بر دو قسم است اول انکه مردی ذکر خود را در دبر مردی یا پسری
داخل کند که ختنه گاه پنهان شود و بعض گفته اند که اگر بعض از ختنه را داخل
کند باز این حکم دارد و حد این قسم کشتن است بر فاعل و مفعول هر دو اگر
بالغ و عاقل باشند خواه آزاد و خواه بنده و خواه مسلمان و خواه کافر خواه
زن باشند و خواه نه و اگر یکی بالغ و عاقل باشد و دیگری طفل یا دیوانه بالغ
و عاقل را میکشند و طفل یا دیوانه را تعزیر میکنند و بعض گفته اند اگر
فاعل دیوانه باشد باز او را میکشند و امام مخیر است در کشتن کسی که
لواطه کرده باشد میان انکه او را بشمشیر گردن بزنند یا باتش بسوزانند
یا دست و پایش را ببندند و از کوهی بزیر اندازند یا دیواری را بر او خراب
کنند و جایز است که اگر بغیر اتش او را کشته باشند بعد از کشتن بسوزانند
دویم انکه مردی با پسری ملاعبه کند در میان رانهای او یا در پس او
بدون انکه ذکر را داخل در دبر او کند و مشهور انست که هر دو اگر بالغ باشند
و الا هر یک را که بالغ باشند صد تازیانه میزنند و بعض گفته اند که هر یک
که محصن باشد یعنی بالغ و عاقل و آزاد باشند و زن داشته باشد بشروطی
که در زنا مذکور شد سنگسار میکنند و هر یک که محصن نباشد و بالغ و عاقل
باشد صد تازیانه میزنند و بعض گفته اند این را نیز مانند قسم اول میکشند
و اول اقوی است و از حضرت صادق علیه السلام منقولست که لواطه انست

که در میان رانهای او داخل کند و هرکه در دبر داخل کند کافر شده است
بانچه خدا بر محمد صلعم فرستاده است و این را نیز در مرتبه سیم یا چهارم میکشند
سیم هرگاه دو مرد را برهنه در زیر لحافی یا جامهٔ دیگر بیابند و در میان
ایشان قرابتی نباشد هر دو را تعزیر و تادیب میکنند از سی تازیانه تا نود
تازیانه بهر که حاکم شرع مصلحت داند و بعضی قید عدم قرابت نکرده اند
و بعضی گفته اند که هر یک را صد تازیانه میزنند و این قول بحسب دلیل اقوی است
و بنا بر قول گفته اند هرگاه دو مرتبه تعزیر واقع شود در مرتبه سیم تازیانه
میزنند چهارم هرگاه آقا با غلام خود لواطه کند هر دو را میکشند و اگر
غلام دعوی کند که مرا جبر کرده آقا را میکشند و حد از غلام ساقط میشود
هر چند جبر ثابت نشود پنجم هرکه پسری را بشهوت ببوسد او را
تعزیر میکنند حاکم شرع بانچه مصلحت داند تا نود تازیانه و در روایت
وارد شده است که هرکه پسری را بشهوت ببوسد لعنت کنند او را ملائکه
اسمانها و ملائکه زمینها و ملائکه رحمت و ملائکه غضب و مهیا میکرد
برای او جهنم و بد جایگاه است جهنم از برای او و در حدیث دیگر
وارد شده است که هرکه پسری را از روی خواهش ببوسد حق تعالی
او را لجام کند بلجامی از اتش ششم کسی که بدست خود با ذکر
خود ملاعبه کند تا منی بیاید حرام کرده است و حاکم شرع او را تعزیر و تادیب
میکنند

دو مرد ... بخوابند

میکنند بانچه مصلحت داند و در روایتی وارد شده است که حضرت امیر المومنین
فرمود چنین مردی را انقدر بر کف دستش زدند تا سرخ شد و او را از بیت المال
مسلمانان کدخدا کرده و مشهور انست که این عمل بدو گواه یا یک اقرار ثابت
میشود و بعضی گفته اند دو اقرار میباید فصل چهارم در بیان حد مساحقه
یعنی ساییدن زن فرج خود را بفرج زن دیگر این فعل حرامست باجماع و در
حدیث وارد شده است که اصحاب رس که خدا در قران یاد کرده که ایشان را
عذاب کرده و عمل ایشان این بوده است و مشهور در حد ایشان انست
که بالا و زیر را هر یک صد تازیانه میزنند خواه ازاد باشد و خواه بنده
و مسلمان و خواه کافر و خواه شوهردار و خواه بی شوهر و بعضی گفته اند
اگر محصنه باشد یعنی شوهردار باشد با شرایطی که مذکور شد او را سنگسار میکنند
و اگر محصنه نباشد صد تازیانه میزنند و خالی از قوتی نیست و اگر تازیانه
زنند در مرتبه سیم که هر دو تازیانه زده باشند میکشند و بعضی در مرتبه
چهارم گفته اند چنانچه مذکور شد در زنا و اگر دو زن را در زیر یک لحاف برهنه
بیابند بعضی از علما گفته اند که بکمتر از حد ایشان را تعزیر میکنند در دو مرتبه
و بعد از دو تعزیر در مرتبه سیم صد تازیانه میزنند و در مرتبه چهارم میکشند
و بعضی گفته اند همیشه تعزیر میکنند و حد نمیزنند و نمیکشند و بعضی
گفته اند در مرتبه اول و دویم حد تمام میزنند و در مرتبه سیم یا چهارم میکشند

... بخوابند

دو زن را برهنه در زیر یک لحاف حرامست خوابیدن و احوط انست که برهنه
که نباشند در زیر یک لحاف نخوابند و اگر ضرورتی باشد لحاف را در میان تا کنند
و در حدیث صحیح از حضرت امام محمد باقر و حضرت امام جعفر صادق ع منقولست
که روزی حضرت امام حسن ع در جای حضرت امیر المومنین ع نشسته بود ناگاه
گروهی امدند و گفتند حضرت امیر را میخواهیم امام حسن ع گفت چکار دارید گفتند
مسئله داریم فرمود بگوئید چه مسئله است گفتند زنی شوهرش با او جماع کرد چون
فارغ شد زن بهمان گرمی برخواست و با دختر باکره مساحقه کرد و نطفه مرد را
در فرج او ریخت و دختر بان نطفه حامله شد درین قضیه چه باید کرد امام
حسن ع گفت مسئله مشکلیست و چنین مسایل را پدرم جواب باید
کرد و من جواب میگویم اگر درست باشد از جانب خدا و پدر خواهد بود و اگر بر فرض
خطا کنم از خودم خواهد بود و امیدوارم که انشاء الله خطا نباشد باید که از زن
مهر ان دختر باکره را بگیرند زیرا که فرزند بیرون نمی اید تا بکارت او بر طرف
نشود و زن را سنگسار میکنند برای انکه شوهر داشته و انتظار میکشند تا فرزند
ازان دختر متولد شود و ان فرزند را بصاحب نطفه میدهند که پدر اوست
و دختر را حد میزنند که راضی بمساحقه شده است و چون نزد حضرت امیر المومنین
رفتند و قضیه را با حکم حضرت امام حسن ع عرض کردند فرمود که اگر نزد من
امدید جواب من همان بود که پسرم گفته است و جمعی از علما باین حدیث
قایل

قایل شده اند و بعضی در بعضی از احکام مذکوره اشکالها کرده اند که این رساله
گنجایش ذکر انها ندارد دوم مساحقه بگواهی چهار مرد عادل ثابت میشود
یا بچهار مرتبه اقرار زن و بشهادت زنان ثابت نمیشود مانند لواطه
و اگر زن بالغه یا دختر نابالغه مساحقه کند بالغه را حد میزنند و نابالغه را
تعزیر میکنند و اگر هر دو نابالغ باشند هر دو را تعزیر میکنند فصل پنجم
در بیان حد قیادتست یعنی قرمساقی و جمع کند میان مردی و زنی برای زنا
یا میان دو مرد برای لواطه و مشهور میان علما انست که او را سه ربع حد
میزنند که هفتاد و پنج تازیانه است و بعضی گفته اند که بعد از حد سرش را میتراشند
یا در شهر و قبیله میگردانند تا رسوا شود و از شهر بیرونش میکنند و بعضی
گفته اند در مرتبه اول بعد از حد سرش را می تراشند و بر دو اشتر میگردانند
و در مرتبه دویم باز هفتاد و پنج تازیانه میزنند و از شهر بیرونش میکنند
و در مرتبه سیم تازیانه اش میزنند و در مرتبه چهارم توبه اش میدهند
و تازیانه اش میزنید و اگر قبول توبه نکنند میکشندش و بعضی موافق
روایت قایل اند که در مرتبه اول او را هفتاد و پنج تازیانه میزنند و از
شهر بدر میکنند و این اقوی است بحسب دلیل و بر زن بغیر هفتاد و پنج
تازیانه چیزی نیست و قیادت بدو گواه عادل ثابت میشود و بدو
مرتبه اقرار کردن و اگر یک مرتبه اقرار کند او را تعزیر میکنند فصل ششم

دربیان حد بهایم و اموات و در ان دو مبحث است مبحث اول اگر کسی
با حیوانی جماع کند اگر ماکول اللحم باشد که گوشتش را بحسب متعارف خورند
مانند گوسفند و گاو و شتر هرچند حکم ثابت میشود اگر وطی کننده بالغ و عاقل
باشد بنابر مشهور اول تعزیر وطی کننده با نچه امام مصلحت داند
و بعضی بیست و پنج تازیانه گفته اند و در روایتی کشتن نیز وارد شده
و انرا حمل کرده اند بر مرتبه سیم یا چهارم و درین باب چند مسئله است
اول انکه گوشت ان حیوان و فرزندانی که بعد از ان فعل بهم رسند
و شیر انها حرامست و اگر بحیوانات دیگر مشتبه شود ان حیوانانرا
دو قسمت میکنند و قرعه میزنند و همچنین تا منحصر در عدد حرام
شود و باقی حلال باشد علی المشهور دویم انکه واجبست که ان حیوانرا
ذبح کنند و بسوزانند برای عقوبت ان حیوانان بلکه برای مصلحتی
که ما نمیدانیم یا برای انکه شناعت ان عمل قبیح ظاهر گردد یا برای
انکه نسل حرام ان بسیار نشود و گوشتش را بغلط نخورند سیم
انکه اگر ملک دیگری باشد قیمتش را بصاحبش میدهند و بسندهای
معتبر از حضرت صادق و کاظم و رضا ع منقولست که مردی که
حیوانی را وطی کند اگر ملک او باشد ذبح میکنند و بعد از مردن
میسوزانند باتش و از ان منتفع نمیشود و بیست و پنج تازیانه
ربع

ربع حد زانی بر او میزنند و اگر حیوان از دیگری باشد قیمت میکنند و قیمتش را
از او میگیرند و بصاحبش میدهند و بیست و پنج تازیانه بر او میزنند راوی
پرسید که حیوان چه گناه دارد فرمود که حیوان گناهی ندارد و لیکن
حضرت رسول صلعم چنین کرد که مردم جرات ننمایند بر وطی بهایم و نسل
ایشان بر طرف شود تمام شد حدیث و اگر حیوانی باشد که متعارف
سواری ان باشد هرچند حلال گوشت باشد مانند اسب و شتر و الاغ
انرا ذبح نمیکنند بلکه از ان شهر بیرون می برند و در شهر دیگر میفروشند
که ان شخص را پیوسته بان عمل سرزنش نکنند و بعضی گفته اند که گوشتش را
نیز حرام میشود و اگر حیوانی از دیگری باشد قیمت او را بصاحب حیوان
میدهند و الا بوطی کننده میدهند و بعضی گفته اند قیمتش را تصدق
میکنند و حدش همانست که در قسم اول مذکور شد و بعضی بلوغ
و عقل را در غیر حد از احکام دیگر اعتبار نکرده اند و طفل و دیوانه
اگر چنین عمل کنند ایشانرا تادیب میکنند و این حد بدو گواه عادل
و بیک اقرار ثابت میشود و بعضی گفته اند که بدو اقرار بگواهی زنان
ثابت نمیشود و در مرتبه سیم یا چهارم گفته اند او را میکشند
و اگر دو مرتبه یا سه مرتبه تازیانه زده باشند و اگر حیوان از دیگری
باشد با قرار او بغیر تعزیر چیزی نیست و ثابت نمیشود مبحث دویم

در وطی اموات است که وطی مردگان در احکام مثل وطی زنده است اگر کسی
با زن بیگانه مرده زنا کند اگر محصن باشد و زن داشته باشد او را
سنگسار میکنند و اگر زن نداشته باشد صد تازیانه میزنند
و زیاده بر وطی زنده بقدر انچه امام مصلحت داند او را تعزیر میکنند
و اگر با زن خود بعد از مردن او وطی کند یا با کنیز مرده خود او را تعزیر میکنند
و حد نمیزنند و حکم زنا با زن محرم بعد از مردن و لواطه کردن با پسر مرده
و ثابت شدن بچهار گواه یا بچهار اقرار همه مثل حکم زنده است چنانچه گذشت
فصل هفتم در بیان حد فحش است و در ان چند مطلب است
اول در بیان موجب حد فحش است بزنا یا لواطه مثل انکه بگوید
تو زناکاری یا لواطه کننده یا من زنا کردم بتو یا فلان داده یا فلان
خورده و امثال این از عبارتی که دلالت بر زنا یا لواطه کند خواه
بفاعل بودن و خواه بمفعول بودن و اگر بگوید بفرزندی که اقرار
باو کرده باشد تو فرزند من نیستی فحش است نسبت بمادر ان فرزند
و همچنین اگر بدیگری بگوید تو فرزند پدر خود نیستی فحش است
نسبت بمادر او و اگر شخصی بگوید تو از زنا بهم رسیده یا بگوید
ای ولد الزنا مشهور انست که این فحش است و خلافست
که طلب کننده حد مادر است یا مادر و پدر هر دو و بعضی گفته اند
اگر

اگر هر دو استدعای حد بکنند او را حد میزنند و الا نمیزنند برای انکه معلوم نیست
که کدام یک را نسبت بزنا داده است زیرا که ممکن است که نسبت بمادر زنا باشد
و بر پدر شبهه شده باشد و ممکن است بر عکس باشد و پدر و مادر را جبر کرده باشند
و اگر بگوید با فلان شخص زنا کردی مشهور است که هم فحش گفته است
بمخاطب و هم بشخص دیگر و اگر هر دو طلب حد کنند او را حد میزنند
و بعضی گفته اند او را یک حد میزنند از برای مخاطب و نسبت بدیگری
فحش نیست و اگر بگوید ای فرزند زانی فحش بپدر داده و اگر بگوید
ای فرزند زانیه فحش بمادر گفته و اگر بگوید ای دیوث و ای قرمساق
بحسب مشهور فحش نیست و حاکم شرع او را تعزیر میکند مگر انکه
در عرف ایشان دلالت کند بر نسبت زنا بزن او یا مادر او
یا خواهر و دختر او و یا تصریح کند مانند زن دیوث و اگر گوید حرام
زاده مشهور انست که فحش نیست زیرا که ممکن است که از وطی
در حیض بهم رسیده باشد و بعضی گفته فحش است زیرا که در عرف
از حرام زاده بغیر ولد الزنا معنی دیگر نمی فهمند و همچنین اگر بگوید
نادرست در لغت دلالت بر فحش نمیکند اما در عرف حمل بر فحش
میکنند و ظاهرا ناپاک فحش نباشد و اگر دشنامهای دیگر دهد
که موجب تحقیر و استخفاف او باشد و سبب ازردگی او شود

بدو انکه او مستحق ان باشد او را حد نمیزنند بلکه تعزیر میکنند بانچه حاکم شرع
مصلحت داند مثل انکه کوید ای سک ای احمق ای فاسق ای شارب
الخمر ای خاین ای کذاب ای کافر ای مرتد یا ای کور ای کر ای پس
هرچند متصف باین امراض باشد یا ای فرزند شبهه ای فرزند حیض
واکر مستحق استخفاف باشد مانند متظاهر بفسوق که کناهرا علانیه کند
وپروا نکند یا بدعت در دین خدا کند او را حرمتی نیست دشنام او
موجب تعزیر نمیشود وچنانچه از حضرت صادق ع منقولست
هرکاه فاسق علانیه فسق کند او را حرمتی نیست وغیبت او حرام
نیست ودر حدیث صحیح از انحضرت مرویست که رسول خدا ص
فرمود که هرکاه ببینید بعد از من انها را در دین خدا شک میکنند و
بدعتهای در دین پیدا میکنند پس ظاهر کردانید بیزاری که هر
از ایشان را وبسیار دشنام دهید ایشانرا وبسخن بد مذمت
در حق ایشان بسیار بکویید وبر ایشان حجت تمام کنید تا ایشان
طغیان نکنند در فاسد کردن اسلام وتا مردم از ایشان حذر
کنند از بدعتهای ایشان یاد نکیرند چون چنین حق تعالی حسنات
برای شما بنویسد ودرجات در آخرت برای شما بلند کند واکر بکوید
بازن خود که ترا باکره نیافتم او را تعزیر میکنند بنابر مشهور دویم
در شرایط

در شرایط دشنام دهنده ودشنام داده شده است شرطست در حد زدن
که دشنام دهنده بالغ وعاقل باشد پس اکر نابالغ فحش کوید او را تادیب
میکنند ودر دیوانه چیزی نیست ومشهور انست که در حد کامل ازادی
شرط نیست اکر بنده فحش کوید او را هشتاد تازیانه میزنند وبعضی
کفته اند چون تازیانه میزنند نصف حد ازاد اول قوی تر است
ودر فحش کفته شده شرطست که محصن باشد یعنی بالغ ومسلمان
وازاد باشد وعفت ورزد از زنا پس اکر کسی کودکی را فحش کوید
یا دیوانه را یا بنده را یا کسی را علانیه زنا کند وپنهان ندارد او را
حد نمیزنند بلکه حاکم شرع تعزیر میکند ایشانرا انچه مصلحت
داند واکر شخصی مرد ازاد مسلمان عاقلی را که مادرش کافره یا کنیز
باشد بکوید ای زانیه یا بکوید مادر تو زناکار بود در حکم او خلافست
بعضی کفته اند برای حرمت فرزند او را حد میزنند ودر روایتی
برین مضمون وارد شده وبعضی کفته اند او را تعزیر میکنند که
مادر را فحش کفته است ومادر مسلمان یا ازاد نیست واکر پدر
فرزند خود را فحش کوید او را برای فرزند حد نمیزنند وهمچنین
اکر زن بمرد خود فحش کوید وان زن وارثی بغیر از فرزند ان
مرد نداشته باشد او را حد نمیزنند برای ان فرزند وامام ع

او را تعزیر میکنند سیم در مقدار حد فحش است واحکام انست
که حد فحش هشتاد تازیانه است خواه فحش کوینده زن باشد وخواه
مرد وخواه بنده بنابر مشهور او را با جامه حد میزنند وبرهنه نمیکنند
ودر روایت معتبر وارد شده است که زانی را سخت تر از شارب الخمر
میزنند وشراب خوار را سخت تر از فحش کو میزنند وفحش کوینده
را سخت تر از تعزیر میزنند واکر دو کس یکدیگر را فحش دهند حد
از هر دو ساقط میشود وهر دو را تعزیر میکنند واکر شخصی فحش کوید
اشهر آنست که اکر یک یکرا جدا فحش کفته است برای هر یک
او را حدی میزنند واکر بیک لفظ همه را فحش کفته اکر همه
همراه بیایند بلفظهای متعدد فحش کفته باشد جدا جدا بیایند
وطلب کنند که در همه صورت برای هر یک حدی میزنند
واشهر انست که در تعزیر نیز تفصیل اول جاریست ومشهور
انست که حد فحش بمیراث میرسد پس اکر شخصی را او را فحش
کفته اند بمیرد هر یک از وارثهای او طلب حد میتواند کرد بغیر
از زن وشوهر که ایشان طلب حد نمیتوانند وهر یک از وارثان
که عفو کند باقی وارثان طلب میتوانند کنند که جمیع حد را واین
حد ثابت میشود بدو کواه عادل ویا بدو اقرار ویا انشخص که باو
فحش

فحش داده طلب حد نکنند او را نمیزنند واو میتواند عفو کردن وبخشیدن
پیش از ثابت شدن نزد حاکم شرع وبعد از ان وایضا حد ساقط میشود باقرار
دشنام داده شده بانچه باو نسبت داده یا باثبات کردن دشنام دهنده انچه را
باو نسبت داده بکواه نسبت بزن خود داده باشد بلعان ساقط میشود
حد واکر آقا غلام خود را یا کنیز خود را دشنام فحش کوید حد براو واجب میشود
فصل هشتم در حد خوردن شراب وسایر مسکراتست که چیزی از مست
کننده های مایع را بیاشامد مانند شراب وبوزه خواه از جو بعمل اید وخواه
از کندم وخواه از برنج یا ذرت واز سایر حبوبات وخواه شکر وخواه
از خرما هرچه بسیارش ادمی را مست کند وعقل را زایل کند واکر چه
یکقطره از ان بخورد که وران داخل کرده باشند هرچند مستهلک شده باشد ومست
نکند پاشامیدن وخوردن انها با بلوغ وعقل وعلم بحرام بودن وعدم
اکراه وجبر حد واجب میشود وهمچنین پاشامیدن شیره انکور که جوشیده
باشد ودو ثلث ان نرفته باشد بقطره بشرط مذکور حد واجب میشود بنابر
مشهور ودر شیره خرما ومویز که بجوشد ودو ثلثش نرفته ومست
کننده نباشد خلافست واشهر حلال بودن است واین حد بشهادت
دو مرد عادل ثابت میشود وبدو مرتبه اقرار بنابر مشهور وبعضی
بیکمرتبه اقرار اکتفا کرده اند وبشهادت زنان ثابت نمیشود ومشهور است

که حدش هشتاد تازیانه است خواه مرد باشد وخواه زن خواه بنده وخواه
آزاد وبعضی از علما را اعتقاد انست که بنده را چهل تازیانه میزنند
نصف حد آزاد وخالی از قوتی نیست ودر مرتبه سیم یا چهارم او را
میکشند هرگاه در مراتب سابقه تازیانه زده باشند واگر یک گواه شهادت
دهد که او شراب خورده ودیگری شهادت دهد که او شراب را قی کرده مشهور
انست که ثابت میشود وحد میزنند او را واگر شراب خورد وانرا حلال
داند توبه اش میفرمایند اگر توبه کرد او را حد میزنند واگر قبول توبه نکرد
او را میکشند وبعضی گفته اند اگر مسلمان زاده است او را میکشند واگر
مسلمان زاده نیست توبه میفرمایند وکسی که شراب فروشد وحلال
داند او را توبه میفرمایند واگر اصرار نماید وقبول توبه نکنند او را
میکشند بنابر مشهور اما اگر مست کنندهای دیگر غیر شراب را مانند
بوزه اش مدیا فروشد وحلال داند او را نمیکشند بلکه حد میزنند زیرا
که اگرچه حرمت انها اجماعی شیعه است اما ضروری دین اسلام است زیرا
که جمعی از مسلمانان مانند حنفیان انهارا حلال میدانند واگر بنگ
ومست کنندهای بخورد وبعضی گفته اند او را حد نمیزنند بلکه تعزیر
میکنند باب دویم در بیان حد دزد است ودران چند فصل است
فصل اول در بیان شرایط حد است وان سیزده شرط است اول
انکه

انکه بالغ باشد اگر کودک نابالغ دزدی کند مشهور میان علما انست
که دستش را نمیبرند واو را تادیب میکنند وبعضی از علما موافق روایات
معتبر قایل شده اند که در مرتبهٔ اول ودویم او را می بخشند ودر مرتبه
سیم تعزیرش میکنند ودر مرتبه چهارم گوشت سر انگشتان او را میتراشند
که خون جاری میشود ودر مرتبه پنجم بند بالای چهار انگشتش را میبرند
ودر مرتبه ششم از بیخ انگشتان میبرند بروش مردان بالغ وبر روایتی
در اول ودویم عفو میکنند ودر سیم بند بالای انگشتان را میبرند ودر
مرتبه چهارم بند دویم را ودر مرتبه پنجم بند سیم را ودور نیست که این
مراتب متوالی برای امام ع نبی باشد دویم عقل است دزدی کند وبعد از
ان دیوانه شود مشهور انست که حد ساقط نمیشود سیم
انکه او را شبهه عارض نشده باشد مثل انکه گمان کند که مال اوست وبردارد
ومعلوم شود که مال دیگری بوده یا انکه از مال مشترک بردارد بقدر
حق خود واگر زیاده از حد خود بردارد بقدر نصاب قطع دستش
حد بر او لازم میشود چهارم انکه شرکتی دران مال نداشته
باشد بنابر قول بعضی از اصحاب مثل انکه یکی از انجماعت که جنگ
کرده اند با کافران از غنیمتی که از ایشان گرفته اند پیش از قسمت
بدزدد دستش را نمیبرند بنابر قول انجماعت واکثر محققین

علما قایل شده اند که اگر زیاده از حصهٔ خود بقدر نصاب قطع برده باشد
دستش را میبرند پنجم انکه مال در حرزی بوده باشد که متعارفست
که ان قسم مال را دران حرز میگذارند مثل انکه زر یا مطاع در صندوقی
باشد وقفل بران زده باشند یا اسب در طویله بوده باشد که درش را
بقفل یا کلون بسته باشند واگر مالی را در زمین دفن کرده باشند مشهور
انست که این نیز حکم حرز دارد وبعضی گفته اند که هر چیز که از جایی
بدزدند که غیر مالک جایز نباشد رفتن بانجا حکم دزدیدن از حرز
دارد پس اگر مال در صحن خانه کسی گذاشته بی رخصت صاحب
خانه برود وبدزدد دستش را میبرند واین خلاف مشهور است وبنابر
بر هر دو قول اگر کسی مالی را از آسیا یا حمامها یا کاروانسراها یا مساجد
بدزدد دستش را نمیبرند واگر مالی در مسجد یا درین قسم مواضع که مذکور
شد که کسی را منع بانجاها نیست بدزدد حالتی که صاحب مال ملاحظه
ان کند واو را غافل کند وبدزدد وبعضی از علما گفته اند که دستش را
میبرند وبعضی گفته اند که اگر کسی چیزی را در زیر سر گذاشته باشد
یا بروی ان خوابیده باشد وکسی بدزدد حکم حرز دارد ونادری از
علما قایل شده اند که در هر جا که چیزی بدزدد حد لازم میشود وحرز
شرط نیست واین قول ضعیف است وهر دو قول سابق میان متاخرین
مشترکست

مشترکست اگر کسی میوه را از درخت بدزدد دستش را نمیبرند موافق
مشهور وبعضی گفته اند که اگر درخت در باغ باشد یا خانه که درش را
بکلون یا قفل بسته باشند حکم حرز دارد ششم انکه دزد حرز را
بشکند ومال را از حرز بیرون ارد پس اگر دیگری در را بشکند واو مال را
بیرون اورد هیچیک را دست نمیبرند بلکه از شکننده در تاوان در را
بشکسته میگیرند واز برنده مال تاوان میگیرند اگر تلف کرده باشد واگر شکننده
در در بیرون مال شریک شود وحصهٔ او بقدر نصاب شود دستش را میبرند
وبیرون بردن مال اعم از انست که خود ببرد ودریسمانی بران می بندد
وبیرون بکشد یا بر حیوانی بار کند وبکشد یا بر ان اردو یا دست
کودکی غیر ممیزی بدهد که بیرون ببرد هفتم انکه دزد پدر صاحب
مال نباشد که اگر پدر مال فرزند را بدزدد دستش نمیبرند موافق
مشهور ودر حکم پدر است اجداد پدری هر چند بالا روند وبعضی
مادر را نیز حکم پدر داده اند هشتم انکه پنهان بدزدد پس اگر کسی
علانیه از کسی بتعدی مالش را بگیرد ویا دستارش را برباید حکم دزد ندارد
وحکمش بعد از این خواهد امد ان شاء الله نهم انکه دزد غلام صاحب
مال نباشد پس اگر غلام کسی مال او را بدزدد ویا غلامی که در میان
غنیمت کفار باشد از مال غنیمت بدزدد دستش نمیبرند وگفته اند

علتش انست که ضرر مالک بیشتر میرسد دهم آنکه نوکر و مهمان نباشد
بنا بر قول جمعی از علما و اکثر کفته اند که این در صورتیست که مال را
از ایشان پنهان نکرده باشد و ایشان از خود برنداشته باشند پس اکر صندوق را
وان مالی را کر برده است بقدر نصاب قطع میباشد باجماع علما چنانکه
مذکور خواهد شود و یازدهم انکه صاحب مرافعه بکند و طلب مال
و قطع یدا و بکند پس اکر صاحب مال از سر مال بکذرد یا مال را بکیرد و از
دست بریدن بکذرد و ببخشد پیش از انکه ثابت کنند نزد حاکم شرع حد
ساقط میشود و اکر بعد از مرافعه و ثابت کردن دزدی نزد حاکم شرع ببخشد
حد را فایده نمیکند بنا بر مشهور سیزدهم خلافست که ایا شرطست
که نصاب قطع را یکدفعه بیرون آورد یا نه بعضی کفته اند که شرطست
که مجموع نصاب را یکمرتبه بیرون آورد پس اکر حرز را بشکنند و صد تومان
عباسی بیرون اورد دستش را نمیبرند و بعضی کفته اند که اکر در مرتبه
اول بقدر نصاب نباشد اکر در مراتب دیکر بقدر نصاب باشد میبرند
و این قول بهتر نیست و اکثر کفته اند اکر بقدر نصاب در آورد و اکر
چه در چند دفعه باشد دستش را میبرند فصل دویم ترسانیدن کند
محارب نیست و اکثر این شرط را اعتبار نکرده اند و بعضی از
متاخرین احتمال داده اند که شرط باشد که در عرف او را راهزن و قاطع
طریق

[illegible]

طریق کویند و بهر تقدیر اکر کسی بر سبیل مزاح و بازی این کار کند محارب
نیست و دیدبان راهزنان یا کسی که مدد ایشان در غیر راهزنی کند با ایشان
در راهزنی داخل نشود در حد حکم راهزن ندارد و دزدانی که بخانها میروند
و بتغلب و استیلا و علانیه مال میبرند حکم محارب دارند و اکر صاحب خانه
با ایشان محاربه کند و کشته شوند خون ایشان هدرست و عوض ندارد
هرچند دزد حربه با خود نداشته باشد اکر مطلب او مال باشد و امید غلبه
داشته باشد جایز است جنک کند و جایز است که متعرض نشود
که مال را ببرد مکر انکه بردن ان مال باعث هلاک او کردد که باید در ظن
هلاک باید محاربه کند بنا بر مشهور و اکر غرض ان محاربه غرض او باشد
که خواهد با او یا زن او یا با محارم او عمل قبیحی کند تا ظن هلاک نداشته
باشد واجبست که مدافعه نماید و اکر قصد هلاک او داشته باشد اکر ظن
نداشته باشد و تواند کریخت مخیرست میان جنک کردن و کریختن
و اکر ظن هلاک داشته در محاربه و تواند که بکریزد موافق مشهور
کریختن واجبست و اکر نتواند کریخت مدافعه و مقاتله واجبست
خواه ظن هلاک داشته باشد و خواه نداشته باشد زیرا که اکر در جنک
کشته شود بهتر است از انکه بذلت کشته شود و در اینصورت
اکر کشته شود ثواب شهدا دارد فصل دویم در بیان حد محاربست

حق تعالی میفرماید انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله و
یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من
ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف
او ینفوا من الارض یعنی نیست پاداش انها که محاربه میکنند با خدا
و رسول و سعی مینمایند در زمین از برای فساد مکر انکه بکشند ایشانرا یا بر
دار کشند یا ببرند دستها و پایهای ایشانرا مخالف یکدیکر یا بیرون
کنند ایشانرا از زمین و میان علما درین مسئله دو قولست اول انکه
امام مخیر است میان چهار امر اول انکه او را کردن بزنند دویم انکه
او را زنده بر دار بکشند و بر دار کشیدن ظاهر انست بروش مذکور که بکلو
او بزنند بلکه چوبی در زمین نصب میکنند و او را بران چوب بطناب
می بندند و میکذارند تا بمیرد و غالبا تا سه روز زنده نمیماند هرکاه طعام
و اب نخورند او را سیم انکه دست راست و پای چپش را ببرند
چهارم انکه او را از شهر بیرون کنند و بهر شهر دیکر که رود بحاکم
ان شهر بنویسند که او را بیرون کرده شده است یا او را طعام نخورید و اب
نخورید و دختر باو ندهید و خرید و فروش نکنید او را اکر بشهر دیکر
رود و همچنین نکذارند که در هیچ شهر قرار کیرد و مشهور انست که
مدتی ندارد تا زنده است چنین میکنند و در روایتی وارد شده است
که یکسال

که یکسال چنین میکنند و حمل کرده اند بر صورتی که توبه کند در اثنای سال
چنانچه روایت نیز ایمایی بان دارد و مذکور خواهد شد و اکر خواهد ببلاد
کفار رود مانع میشوند و اکر برود بر میکردانند و اکر کفار مانع شوند با ایشان
قتال میکنند تا او را بکیرند دویم انکه اینها بر سبیل تخییر نیست بلکه
هر یک از اینها حد جاعتی است اکر ادم کشته است و بس او را میکشند و اکر
ادم کشته است و مال هم برده است مال را پس میکیرند برای عبرت و اکر مال
کرفته و نکشته است دست راست و پای چپش را میبرند و از شهر بیرون
میکنند چنانچه مذکور شد و اکر جراحت کرده است و مال نکرفته است قصاص
جراحت میکنند و از شهرها بیرون میکنند و اکر حربه برهنه کرده است
و ترسانیده است و نه جراحت زده و نه مال برده است از شهر بیرون میکنند
و پس در روایتی از حضرت صادق منقولست که هرکاه راهزنی کند
و ادم بکشد او را میکشند و اکر ادم بکشد و مال هم برد او را میکشند
و بر دار هم میبندند و اکر مال برد و نکشد دست راست و پای چپ
او میبرند و اکر محاربه کند و نکشد و مال هم نبرد از زمین بیرون میکنند
راوی پرسید که حد بیرون کردن چیست فرمود یکسال بیرون میکنند
او را از شهری که این کار در ان کرده است بشهر دیکر بنویسند بان شهر که
او را بیرون کرده ایم باو طعام و اب مخورید و دختر باو مدهید تا بیرون

بزمین دیگر پس هر مینویسند با جماعت او پیوسته حالش چنین است
تا یکسال چون چنین کنند بلکه توبه کند با خواری و مذلت و قول که تحقیق است
اشهر است میان متاخرین و چون اشهر است که این را حد را امام ع جاری
میتواند کرد دیگران چندان فایده در تحقیق ان نیست و اگر کسی را کشته
باشد که کفو او باشد و بعوض او را توان کشت وارث بحکم شرع قصاص
میتواند کرد و اگر عفو کند امام ع بر او جاری میسازد و بعفو کردن وارث
برطرف نمیشود فصل سیم در احکامست و دران چند مسئله است
اول انکه کسی را بر دار کشند زیاده از سه روز نمیگذارند پس از دار بزیر
می اورند و غسل میدهند اگر پیشتر او را امر بغسل نکرده باشند و نماز
بر او میگذارند و او را دفن میکنند دویم کسی که بعد از سه روز بقصد
دیدن دار کشیده برود خواه بطریق شرعی بدار کشیده باشند و خواه
بغیر ان و او را ببیند سنت است که غسل کند و بعضی واجب دانسته اند
سیم شرط نیست در دست و پا بریدن محارب که مال بقدر نصاب
دزدی برده باشد یا از حرز بیرون اورده باشد مجملا شرایط دزدی
در انجا معتبر نیست چهارم محارب ثابت میشود بیکبار اقرار
یا بدو گواه عادل پنجم کسی که مندیل و جامه مردم را بربایند یا بطاع
از دکان مردم بربایند یا تزویر ورسالتهای دروغ یا کاغذهای ساخته
تردید

تزویر کند و مال مردم را که در دستش را میبرند و اکثر علما عمل نکرده اند و کسی که
بنبک یا داروی بیهوشی بخورد کسی داده و او را بیهوش کند و مالش را
بردارد او را تعزیر میکنند و اگر عمل قبیحی کرده باشد حد ان عمل را بر او
میزنند فصل چهارم در بیان حد مرتد است و دران چند مقصد است
اول در معنی ارتداد است و ان کافر شدن بعد از اسلامست بانکه اقرار
کند که از دین اسلام بدر رفتم یا اظهار یکی از ادیان باطله کند مانند
دین یهودان یا ترسایان یا گبران یا انکار کند چیزی را که ضروری دین
اسلام باشد یا اثبات کند چیزی را که ضرور است که داخل در دین نیست
یا کاری کند که صریحا دلالت بر خروج از اسلام و عدم اعتقاد بان
کند مثل انکه برای بت یا افتاب یا ماه یا ستارگان سجده کند یا قران
مجید در میان قاذورات افکند دانسته یا والعیاذ بالله لگد بر قران
یا صحیفه کامله یا کتب دعا و حدیث اهل بیت ع زنند یا بدون ضرورت
در میان کعبه معظمه یا ضرایح مقدسه رسول خدا و ائمه طاهرین ص
بول یا غایط کند یا نجاستی در انها بیندازد یا کعبه را از روی اهانت
خراب کند و امثال اینها و ندیده ام کسی را از علما رضوان الله علیهم
ضروریات دین را که منکر انها کافر است ضبط کرده باشند و فقیر
در رساله عقاید اکثر انها را ذکر کرده ام مثل واجب بودن نمازهای

پنجگانه و عددهای رکعتهای انها و مشتمل بودن انها بر رکوع و سجود
بلکه بر تکبیرة الاحرام و قیام و قرائت فی الجمله و مشروط بودن انها
بطهارت فی الجمله و واجب بودن غسل جنابت و حیض و نفاس
و ناقض بودن بول و غایط و باد وضو و وجوب غسل و کفن و نماز
بر مردگان و دفن ایشان و وجوب زکوة و روزه ماه رمضان
و انکه خوردن و اشامیدن بروش معتاد یا کول عادی را و جماع در
قبل زنان ناقص روزه است و واجب بودن حج و مشتمل بودن ان
بر احرام و طواف کعبه و سعی میان صفا و مروه و وقوف عرفات
و وقوف مشعر بلکه سر تراشیدن و قربانی کردن و رمی جمرات کردن
فی الجمله اعم از وجوب و ندب و مطلوب بودن قربانی در عید اضحی
و وجوب جهاد فی الجمله و مطلوب بودن جماعت در نماز و مطلوب
بودن تصدق بر مساکین و فضیلت علم و علما و نیکی و راستی
گویا که ضرر نبخشد و بد بودن دروغی که دران مصلحتی نباشد
و حرام بودن زنا و لواطه و شرب خمر و حرمت گوشت سگ و خوک
و خون و میته فی الجمله و حرمت نکاح مادر و خواهر و دختر و دختر
برادر و دختر خواهر و عمه و خاله مادر زن و خواهر زن با زن و حرام
بودن ستم کردن و مال مردم بردن بی سببی که محلل ان بناشند
وحرمت

وحرمت قتل مومن بناحق و مرجوح بودن فحش و دشنام بی سبب
و بر حجان سلام کردن و بر حجان نیکی با پدر و مادر و خویشان و بدی
و عقوق ایشان و مقرر بودن میراث فی الجمله و مشروع بودن بیع
و شری فی الجمله و سایر اموری که در دین اسلام بمرتبه شیوع
یافته که هر که در اقاصی بلاد اسلام باشد و بادیه نشینان و کردان
همه میدانند کسی که انکار یکی از اینها کند مرتد است مقصد دویم
در اقسام مرتد و احکام انهاست اما اقسام مرتد یا زنست یا مرد
و مرد یا مرتد فطری است یا مرتد ملی اول زن مرتد خواه مسلمان زاده
و خواه بعد از کفر مسلمان شده باشد مشهور میان علما انست
که او را نمیکشند بلکه او را جبر بر توبه میکنند اگر توبه کرد از او
قبول میکنند و اگر قبول توبه نکرد او را حبس میکنند و در اوقات
نمازها میزنند که توبه کند یا در حبس بماند تا بمیرد و در حدیث
صحیح از حضرت صادق ع منقولست که زن که مرتد شد او را
نمیکشند و خدمت میفرمایند او را خدمت شدیدی و از خوردن
و اشامیدن انقدر باو میدهند که نمیرد و جامهای درشت و کهنه
او را میپوشانند و از برای نمازها او را میزنند و در روایت
دیگر وارد شده است که او را حبس موبد میکنند و در زندان

کار را بر او تنگ میگیرند دویم حکم مرد یست که مرتد شود و بر فطرت
اسلام باشد یعنی یکی از پدر و مادر او در هنگام بستن نطفه او
مسلمان باشد و این را مرتد فطری میگویند و مشهور آنست که اگر توبه
کند توبه اش قبول نیست و بر هر حال میکشند و هر زنی که مرتد شد زنش
بر او حرام میشود و عده وفات میدارد و مالش را در میان ورثه اش
قسمت میکنند و خلافست که آیا میان خود و خدا توبه اش
قبول است یا نه بعضی گفته اند مقبول نیست و همیشه در جهنم
خواهد بود و اکثر محققین علما را اعتقاد آنست که توبه اش نزد
خدا مقبول است پس اگر کسی بر ارتداد او مطلع نشود یا کسی نباشد
که تواند او را کشت و توبه کند عبادات و معاملات او صحیح است
و از عذاب الهی نجات می یابد و لیکن اکثر گفته اند که مالش از
وارث باو بر نمیگردد و زنش بر او حلال نمیشود سیم مرد مرتد است
که پدر و مادرش کافر بوده باشند و او مسلمان شده باشد و بعد از آن مرتد شود
او را توبه میفرمایند اگر توبه کند توبه اش را قبول میکنند و اگر توبه
نکند او را میکشند و در مدت توبه فرمودن خلافست بعضی گفته اند
آنقدر که دیگر امید توبه کردن او نباشد و بعضی گفته اند موافق روایت
که سه روز او را تکلیف توبه میکنند و در روز چهارم میکشند و باید که
اگر

اگر او را شبهه عارض شده باشد سعی نماید در ازاله شبهه او و اگر مکرر
توبه کند و باز مرتد شود در مرتبه سیم یا چهارم علی الخلاف او را میکشند
و توبه اش را قبول نمیکنند و کشنده مرتد امام است یا نایب امام و بعضی
گفته اند هر که بشنود میتواند کشت و این قول خلاف مشهور است
اما اگر کسی بغیر امام و نایب امام او را بکشد گناه کرده است که بی
رخصت امام او را کشته است سیم در بیان سایر احکام است
اول حکم فرزندانی که مرتد پیش از مرتد شدن بهم رسانیده حکم مسلمان
دارند خواه فطری باشند و خواه ملی و اگر مادر و پدر هر دو مرتد باشند
و در حال ارتداد او از ایشان فرزندی بهم رسد موافق مشهور حکم مرتد
دارند و اگر مسلمانی یکی از ایشان را بکشد او را عوض نمیکشند و خلافست
که آیا او را بنده میتوانند کرد یا نه اشهر و اقوی آنست که نمیتوانند کرد
و بعضی گفته اند اگر میان کافران حربی باشد میتوانند بنده کرد و اگر در
میان مسلمانان باشند و بعد از بالغ شدن ایشان را تکلیف اسلام میکنند
اگر قبول اسلام نکنند او را میکشند دویم اگر کسی در حال غضب ردّه
بگوید و دعوی کند که بی اختیار از من صادر شده یا در غیر حال غضب
دعوی کند که بر سبیل سهو و غلط بر زبان من جاری شد یا کسی مرا جبر
نسبت بحال او ممکن باشد از او میشنوند و اگر در حال مستی ردّه بگوید

سایر احکام مرتد

ردّه غضب

اشهر میان علما آنست که مرتد نمیشود و مستحق قتل نمیشود و اگر عقل
از او زایل شده باشد و بعضی گفته اند حکم مرتد دارد و ثابت میشود ردّه
بگفتن باقرار یا بگواهی دو گواه عادل سیم هرگاه زن مرتد شود عده طلاق میدارد
اگر در عده توبه کرد عقدش بحال خود است و اگر توبه نکرد تا عده منقضی شد
زوجیت میان ایشان بر طرف میشود و این حیله ایست که بعضی از شیاطین
تعلیم بعضی از زنان که خواهند از شوهران جدا شوند و او راضی بطلاق
نشود میکنند که پا بر قرآن مجید بگذارد تا مرتد شود و توبه نکند تا عده
منقضی شود و در خانه شوهر حرام شود و آن ملعونه فکری نمیکنند که
اگر این باعث ارتداد او شود و بر این حالت بماند در اثنای عده بمیرد
ابد الآباد با کفار در جهنم معذب خواهد بود یا آنکه معلوم است که با ضرورت
چنین عمل قبیحی موجب ارتداد او گردد چهارم کسی که ناسزا بگوید
بحضرت رسالت پناه یا فاطمه زهرا یا یکی از ائمه معصومین صلعم
جایز است هر که بشنود او را بکشد اگر خوف ضرر مال و جان
خود یا از اهل ایمان نداشته باشد و در این باب ظاهرا خلافی
میان علما نیست و در حدیث وارد شده است که حضرت رسول
صلی الله فرمود که همه مردم در باب من مساوییند که از کسی بشنوند
که مرا ببدی یاد میکنند و دشنام میدهند واجبست بر شنونده
که او

حیله در ارتداد زن

که او را بکشد و او را نزد پادشاه مرافعه نکنند و بر پادشاه واجبست
که هرگاه نزد او ثابت شود بکشد او را که بمن ناسزا گفته و حضرت
صادق ع فرمود که هر که بشنود که کسی علی ابن طالب را دشنام میدهد
یا از او بیزاری میجوید والله که خونش حلالست اما میترسم که شما را
بعوض بکشند و من هزار نفر ایشان را برابر یکی از شما نمیدانم بعضی
اگر خوف داشته باشید که شما را بعوض بکشند مکشید و کسی که دعوی
پیغمبری کند یا شک کند در پیغمبری محمد صلی الله بعضی گفته اند
هر که بشنود میتواند کشت و بعضی گفته اند که مخصوص حاکم شرعست
باب هفتم در بیان سایر حدود است و بعضی از احکام متفرقه
و در آن چند فصل است فصل اول در بیان حد سحر است و جادو
کردن از جمله گناهان کبیره است و اگر مسلمانی جادو کند و ثابت شود
او را میکشند و اگر کافر جادو کند در امان باشد او را تعزیر میکنند
و از حضرت صادق منقولست که کاهن ملعونست و ساحر
ملعونست و در حدیث معتبر دیگر از آنحضرت منقولست
که هر که برود بنزد ساحری یا کاهنی یا دروغ گویی و آنچه گوید
تصدیق کند تحقیق که کافر شده است بجمیع کتابهای خدا و در
حدیث دیگر منقولست که زنی آمد نزد رسول خدا صلعم و گفت

سحر

یارسول الله من شوهری دارم و درشتی میکند نسبت بمن و من جادویی
کردم که او را بر خود مهربان کنم حضرت فرمود اُف باد بر تو مکدر گردی
دین خود را و ترا لعنت کردند ملکه اخیار و ملکه فلک دوّار و فرشتگان
زمین پس ان زن توبه کرد و روزها روزه میداشت و شبها برپا می
ایستاد و پلاس پوشید حضرت فرمود که اینها توبه اش مقبول نمیشود
مگر انکه شوهرش از و راضی شود گفته اند سحر سخنی است یا نوشته ایست
یا عملی است که تاثیر کند در بدن آدمی یا دل و یا عقل او مثل انکه کاری
کنند که کسی را با کسی دوست کنند یا دشمن کنند و انچه بقران و دعاها
و اسما مقدس حق تعالی باشد که بخدا متوسل شوند در آنها داخل سحر نیست
و انچه بطلسمات و اعداد باشد سحر است و انکار کرده اند انها آنکه تسخیر اسماء الله
و ایات کریمه میکنند محل اشکال است و احوط انست که انها نیز
نکنند و شیخ بهاء الدین علیه الرحمه میفرموده اند که دعا و قران که برای
مطلبی خوانند خوبست ندمند بدها که کند عمر جادو و دران میشود
و شیخ شهید علیه الرحمه و دیگران از اقسام سحر شمرده اند
گفتن و نوشتن و افسون کردن را و دراتش رخنه کردن
بعقاقیر چند که منسوب بکواکب میدانند و گره زدن و دمیدن
در انها و استخدام ملکه کردن و نیز نجات ساختن و طلسمات
نوشتن

نوشتن و بان ملحق گردانیده اند شعبده را که امور غریبه ظاهر سازند از راه
چلدستی چنانچه معرکه گیران میکنند و از جمله سحر یا از قبیل انست کهانت
یعنی خبر دادن از جن و گفته اند از جمله انست چله که میدارند و ریاضت
که میکشند برای دیدن جن و تسخیر کردن ایشان و عزیمه خواندن
و قسم دادن بلفظی چند که معنی انها مفهوم نمیشود و باعتقاد
خود تسخیر ملک میکنند که خدمتها بایشان بفرمایند و تسخیر جن
میکنند برای نفع و ضرر بمردم یا جنیان و شیاطین را حاضر میکرده اند
برای انکه خبرها از ایشان بپرسند و نقل کنند یا باعتقاد خود جن را
داخل بدن زنی یا کودکی میکنند که بزبان او سخن بگوید و خبرها
بدهند و بعضی اکثر اینها را داخل سحر گرفته اند و بعضی را
اعتقاد انست که سحر حقیقتی ندارد و محض خیالست و اثری
بران مترتب نمیگردد و بعضی قایلند که بر دو قسم است بعضی محض
تخییل و تسویلت مانند شعبده و بعضی اصل دارد و اثرها نسبت
بجمعی بران مترتب میشود و از محبت و عداوت و عزت و ذلت
و امثال اینها و علامه حلی رحمه الله گفته که گاه است که سحر باعث
کشتن و بیماری و جدایی میان مرد و زن میشود و سبب محبت
و عداوت میان دو کس میگردد و اگر حلال دانند و بکنند کافر میشود

و در روایت کرده اند که نجاشی ساحران را طلبید که در ذکر عماره بن ولید
دمیدند او دیوانه و حیران شد و بصحرا دوید و با وحشیان صحرا
محشور شد و چنان بود تا زمان خلافت عمر علیه لعنه پس مردی
را فرستادن که او را بگیرد و چون او را گرفت شروع بطپیدن کرد
و گفت بگذار مرا و اگر سر ندهی میمیرم او را سر ندادن و در همان
ساعت مرد و نقل کرده اند که زن جادوگری یکی از امرا گرفت
پس شوهرش امد دیوانه و حیران و گفت بگوئید دست از من بردارد
ان زن گفت بگوئید برای من رشته چند بیاورند و دری چون
اوردن گرهی چند بران رشتها زد تا از در پرواز کرد و برا او
دست بنیافتند تا انجا سخن علامه رحمه الله بود و حق انیست
که در ایام جاهلیت و پیش از ظهور نبوت و انتشار
اثار و انوار انحضرت کهانت و سحر بسیار رجهی و اثار عظیمه
برانها مترتب میشده اما بعد از سطوع انوار و شیوع اثار
حضرت رسالت و اهل بیت با جلالت انحضرت صلی الله علیه و اله
و انتشار قران و دعا و اسما و تعوذ اکثر مردم بانها مثل این زمانها
اثار ان بسیار ضعیف گردیده خصوصا در صاحبان نفوس
قویه که اعتماد عظیم و توکل کامل بر جناب مقدس الهی دارند
کرد

حکایت غریب

که در ایشان کم اثر میکند و اکثر تاثیران در مردم ضعیف العقل است
مانند زنان و کودکان و امثال ایشان و فقیر شنیدم از مردم ثقه
از اصدقای والد مرحوم خود که در زمان نواب گیتی ستان علیه الرحمه
جوکی از هند امد باین بلاد شهرت عظیم کرد مناظر و طلسمات و علوم
غریبه میداند و مردم بر سر او جمعیت عظیم کردند و سعی بسیار
باو راه می یافتند شخص مرا بتکلیف بسیار بدیدن او برد
و او ملتفت من نشد و چون خود نیز قدری سعی در علوم غریبه
میداند کرده بودم بر طبع بسیار گران امد چون برخواستم بنزدیک
او رفتم و در گوش او گفتم که اگر انها که دعوی میکنی یکی را درین کار
بعمل اوردی مردی این را گفتم و بیرون آمدم بعد از چند روز
شنیدم که او تفحص من میکند و التماس میکند که من یکبار
دیگر بدیدن او بروم یکی از اشنایان او سعی بسیار مرا بدیدن
او برد چون داخل شدم بر خلاف سابق مرا تعظیم و تکریم
بسیار کرد و مرا بخلوت برد و گفت بخدا سوگند میدهم تو که
بگویی که ان سخن که بامن گفتی چه معنی داشت که از چه جهة
گفتی گفتم مگر اثر صدق از ان سخن یافتی گفت نیامدم باین
شهر مگر باین قصد که پادشاه و امرا و اعیان همه را تسخیر کنم و یک

پسر و دختر درست درین شهر نگذارم و بعد از ان که تو این سخن گفتی
عمل مجرب که داشتم کردم و هیچ اثر ندیدم نمیدانم چه جهت دارد
من جواب گفتم که تو این اعمال را در بلاد کفر برای کافری چند کردی
و اثر دیدی و اکنون بشهری داخل شدهٔ که آثار اسلام از طاعت و
و عبادت جمیع ایشان فرو گرفته و هیچ خانه نیست که چندان
قران مجید و صحیفهٔ کامله و کتب دعا نباشد و هیچکس نیست
که بر زبانش چند تعویذ و دعا نباشد و سینهای ایشان مملوست
از عقاید حقه و قران و دعا و دل ایشان قویست باعتماد
بر خدا و چنین شهری جادو و بهای باطل تو چه اثر میکنند و سنگهای
کفر آمیز تو چه کار از انها می اید این را که شنید دست هم ابوسعید
و روز دیگر سفر اختیار کرد روانه کفرآباد خود شد و سیم موافق
مشهور بیک اقرار یا دو گواه عادل ثابت میشود دویم
کسی که مردی را ببیند که اراده بدی نسبت بزن او یا پسر او
یا غلام او دارد بکمتر بهتر از زنا و لواط میتواند متوجه دفع کردن
او شود اگر ان فاسق کشته شود خونش هدر است و عوض ندارد
و بعضی محارم را نیز داخل کرده اند مانند مادر و خواهر و دختر
و عمه و خاله و دختر خواهر و دختر برادر کسی که بر خانه مشرف
شود

شود از بام اگر چه بام خانه او باشد یا از رخنه دیوار نظر بحرم مردم
نامحرم کند میتوانند او را زجر و منع کنند و اگر ممتنع نشود میتوانند بر او
چوبی یا سنگی ببیندازند و اگر باین انداختن کشته شود خونش هدر است
و اگر محرم و زنان باشند زجرش میتوانند اما چیزی بسوی او نمی اندازند
مگر انکه زنان برهنه باشند که در اینصورت تجویز سنگ یا چوب
انداختن کرده اند و اگر کشته شود خونش هدر است و باید که تا ممکن
باشد بکمتر دفع کردن تعدی زیاده نکنند مثل انکه اگر بسنگ ریزه تواند
دفع کرد سنگ بزرگ نزنند اگر حیوانی از کسی رو بآدمی بیاید و بزجر
ممتنع نشود میتواند کشت و خونش هدر است سیم
مشهور انست که آقا غلام خود را میتواند زد و اگر کاری کرده باشد
که مستوجب حد باشد بعضی گفته اند که واجبست او را آزاد کند
و مشهور انست که سنت موکد است و در حدیث صحیح وارد
شده است که کفاره ندارد بغیر انکه او را آزاد کند چهارم جمعی
از علما قایل شده اند که پدر بر فرزند و شوهر بر زن خود حد میتواند
زد و اگر مسئله دانند و بعضی جایز ندانسته اند و ظاهر کلام
بعضی از فقها انست که آقا و پدر و شوهر در صورتی حد میتواند
زد که مجتهد باشند و بعضی گفته اند که اگر مسئله اجماعی باشد

میتواند زد احوط انست که غیر مجتهد نکند اگر چه دور نیست که بتقلید
مجتهد تواند کرد و بر هر تقدیر باید که علم بوقوع موجب حد داشته باشد پس
اگر گواه ثابت شود باید که نزد مجتهد ثابت شود خلافست که آیا مجتهد در زمان
غیبت امام ع میتواند اقامت حد بکند یا نه جمع کثیر از علما را اعتقاد انست
که مجتهد جامع الشرایط عادل میتواند در زمان غیبت اجرای جمیع حدود
بکند حتی دست بریدن و گردن زدن و سنگسار کردن و بر دار کشیدن
و بعضی گفته اند حدودی که بکشتن نرسد جاری میتواند کرد و بعضی
گفته اند انچه منتهی بجراحت شود نیز میتواند کرد و بعضی گفته اند حد زدن
مطلقا کار امام ع و نایب خاص اوست و بعضی مجتهد هیچ حدی را
نمیتواند زد و مسئله خالی از اشکال نیست و تحقیق این مسئله ضرور
نیست زیرا که هر مجتهدی برای خود عمل خواهد کرد باب چهارم
در بیان تعزیرات و دران چند فصل است فصل اول در معنی ان
و تعزیر در لغت بمعنی تادیب است و بحسب شرع عقوبتی یا اهانتی
است که بر گناهی کنند که فاعل ان مستوجب حد نباشد و بعضی گفته اند
مقدار معینی برای ان نباشد مطلقا یا غالبا و چند فرق کرده اند
میان حد و تعزیر اول عدم تعیین اندازه ان چنانچه مذکور شد دویم
مساوی بودن آزاد و بنده مگر انکه حاکم مصلحت در تفاوت داند
تفاوت

تفاوت تعزیر در بزرگی و کوچکی گناه بخلاف حد که تفاوت نمیکند
مگر در جایی که تعزیر بان ختم شود سیم انکه متعلق تعزیر لازم نیست
که نسبت بغافل معصیت باشد مانند تعزیر کودک و دیوانه بخلاف
حد که بنا بر مشهور بر غیر مکلف وارد نمیشود و ساقط شدن تعزیر
بتوبه بخلاف حد که بعد از ثبوت نزد امام ساقط نمیشود بتوبه مگر
انکه باقرار ثابت شده باشد که امام در بعضی از حدود مخیر است میان
انکه بر او اقامت کند یا ببخشد چهارم در بیان احکام تعزیر است
بدانکه تعزیر امام و نایب امام ع را جایز است بلکه واجب بر هر که
فعل حرامی کند یا ترک واجبی کند اگر چه باستخفاف و اهانتی باشد
یا زدن یا حبس کردن یا ملامت و سرزنش کردن و مشهور انست
که ان حدی ندارد و منوط برای حاکم شرعست و بعضی گفته اند از ده
تازیانه است تا بیست تازیانه و بعضی گفته اند سه تازیانه است تا نود و
تازیانه و بعضی گفته اند کمترش حدی ندارد و تازیانه اش مجاید ان
نوع الحد نسبت بان ضیف زیاده نباشد مثل انکه تعزیر برای عملی
که از قبیل زنا یا مقدمات ان باشد در آزاد کمتر از صد تازیانه باشد
و در بنده کمتر از پنجاه تازیانه باشد و در خوردن و آشامیدن حرام
کمتر از هشتاد تازیانه باشد و همچنین در دشنام کمتر از حد فحش باشد

واین قول خالی از قوتی نیست و اکثر فقها گفته‌اند که مکروهست
غلام و کودک را زیاده از ده تازیانه زدن و در روایت معتبر
وارد شده است که تادیب بنده و کودک پنج تازیانه است یا شش تازیانه
که بهمواری بزنند و در روایت دیگر سه تازیانه است در تادیب کودک
وارد شده است فصل سیم در بیان انواع تعزیرست و بعضی که در
ابواب سابقه مذکور شد نیز اشاره بانها میشود و در ان چند قسم است
اول کسی که در روز ماه رمضان با زن خود جماع کند اگر زن نیز
راضی بود هر یک را قضا و کفاره واجبست و حاکم شرع هر یک را بیست
و پنج تازیانه میزنند و اگر زن را جبر کرده است مشهور انست کفاره
زنرا مرد میدهد و تازیانه زنرا نیز بر مرد میزنند یعنی او را پنجاه
تازیانه میزنند دویم کسی که زن ازادی داشته باشد و کنیزی را
بی رخصت او نکاح کند و دخول کند هشت یک حد زنا میزنند
او را یعنی دوازده تازیانه و نیم و در روایت کلینی این تعزیر
برای کسی وارد شده است که ذمیه کافری را بر سر زن مسلمان بخواهد
و نیم است تازیانه انست که میان تازیانه را بگیرند و بعضی گفته‌اند
که سست تر و میانه حال میزنند و اول اقواست سیم
دو مرد برهنه که در زیر یک لحاف بیابند بر قولی که گذشت
چهارم

چهادم مرد و زنی را که برهنه در یک لحاف بیابند بنابر مشهور
که مذکور شد پنجم کسی که بانگشت بکارت دختری را بر دارد و در حدیث
صحیح وارد شده است که او را هشتاد تازیانه میزنند و مشهور انست
تعزیر میکنند ششم کسی که اقرار بزنا یا لواطه کمتر از چهار مرتبه بکند
هفتم کسی که پسری را ببوسد بشهوت هشتم دو زن بیگانه که ایشان را
برهنه در زیر یک لحاف بیابند نهم کسی که شخصی را
دشنامی دهد که فحش نباشد و او مستحق اهانت نباشد یا کنایه
بگوید که صریح در فحش نباشد مثل انکه گوید که من حرام زاده نیستم
دهم انکه کسی بزن خود گوید که من ترا باکره نیافتم یازدهم
انکه طفلی یا دیوانه را فحش گوید ۱۲ دوازدهم دو مرد که یکدیگر را
۱۲ دشنام فحشی بگویند هر ۲ را تعزیر میکنند سیزدهم کافری
که سحر کند ۱۴ طفل یا دیوانه که شراب خورد ۱۵ کسی که شراب
فروشد و حلال داند ۱۶ کسی که بقهر و غلبه مال کسی را بگیرد
و بگریزد مانند طراران ۱۷ کسی که بکاغذهای ساخته و رسالتهای
دروغ مال مردم را گیرد ۱۸ کسی که بنگ بخورد کسی دهد یا بیهوش
دارو ۱۹ کسی که جلق کند و بدست خود استمنا کند تا منی بیاید
۲۰ کسی که غلام خود را بکشد او را تعزیر میکنند و کفاره میدهد

و قیمت غلام را نیز تصدق میکنند ۲۱ مسلمانی که کافری را بکشد
که ان کافر در امان باشد ۲۲ کسی که در مجلس شراب باختیار خود
بنشیند ۲۳ کسی که مال مفلس را بخورد یا بفروشد یا پسر
زهیوانات یا سایر اجزای حرام حیوان بخورد ۲۴ هم طفل یا دیوانه
که زنا یا لواطه کنند ۲۵ وطی کردن با چهارپایان ۲۶ کسی که زنی را
بر عمه یا خاله اش عقد کند بی رضای ایشان یا علم بحرمت ۲۷ کسی که زن
یا متعه یا کنیز خود را در حیض یا نفاس از پیش جماع کند او را بیست
و پنج تازیانه میزنند ربع حد زنا کار ۲۸ ۲۹ کسی که موی سر زنی
را ببرد و در روایت وارد شده است که او را میزنند زدنی درد
اورنده و حبس میکنند او را اگر موی سر زن بروید مهر مثل زن او را
میگیرند و باو میدهند و اگر نروید دیت انرا میگیرند و باو میدهند
۳۰ کسی که عبادت واجبی را ترک کند و اصرار کند ۳۱ کسی که
فعل حرامی بکند که حدی برای ان مقرر نشده و اصرار نماید برای
هر طایفه را امام ع تادیب او و تعزیر چنانچه باید او را بانچه مصلحت
دانند کمتر از حد شرعی چنانچه مذکور شد ۲ هم در حدیث از حضرت
صادق ع مرویست که مردی امد نزد رسول صلعم و شکایت کرد
که یا رسول الله مرا دیدی سؤال کردم و قسم دادم بوجه الله یعنی
بروی

بروی خدا را پنج تازیانه زد حضرت پنج تازیانه دیگر براو زد و
گفت سؤال کن بوجه لئیم خود ۳ هم بسند معتبر منقولست
که حضرت امیرالمؤمنین ع مردی را دید که در مسجد میخواند او را تازیانه
زد و بیرون کرد و ممکن است مراد قصه‌های دروغ بی باشد ۴ هم در
احادیث معتبره وارد شده است که کسی که در مسجد الحرام بول
یا غایط کند او را کتک سخت میزنند و اگر در کعبه بکند او را از
حرم بیرون میبرند و گردن میزنند ۵ هم در حدیث از حضرت
صادق ع منقولست که سود خوار را تعزیر میکنند اگر بار دیگر
بکند او را میکشند ۶ هم در حدیث وارد شده است که کسی که گوشت
حیوان مرده یا خون یا گوشت خوک بخورد او را تادیب میکنند
و در مرتبه دویم نیز تادیب میکنند و در مرتبه سیم میکشند
۷ هم در روایت وارد شده است که حضرت امیرالمؤمنین ع در مکانی
که مردم وضو میساختند امدند و نشستند که وضو بسازند مردی
امد و خود را بر حضرت زد که افتاد و دستهای مبارکشان بر
زمین امد حضرت برخواستند و وضو را تمام کردند و چون
فارغ شدند سه تازیانه بر سر او زدند و فرمودند که دیگر با مسلمانان
چنین مکن ۸ هم در حدیث وارد شده است که کسی که گواهی دروغ

بد بدو نزد امام عم ثابت شود تازیانه میزنند او را بقدری که مصلحت
دانند و او را در محلات میکردانند که مردم او را بشناسند و کواهی
او قبول نکنند ۹ بعضی از علما کفته اند که اکر مردی و پسری را
که قرابتی میان ایشان نباشد در حجره خلوت بیابند و محل تهمت
باشد هر دو را تعزیر میکنند عه مرد یا زن آزاد مسلمان اکر غلامی
را یا کنیزی را یا کافری را که در امان باشد یا کودکی را یا دیوانه را فحش
کوید او را تعزیر میکنند ۱ع بعضی از فقها کفته اند که اکر کسی
کوری را یا شلی یا پیسی را باین افتها سرزنش کند مثل آنکه
بکوید کور او را تعزیر میکنند ۲ عه اکر کسی کارهای را که موجب حد است
در زمانهای شریف بکند مانند شب جمعه و روز جمعه و روز عید غدیر
و عید فطر و عید اضحی و ماه مبارک رمضان یا روز مولود یا روز
مبعث یا روز دحو الارض یا در زمانهای که باید در آنها محزون
بود مثل دهه محرم خصوصا شب و روز عاشورا یا در مکانهای
شریف مانند مسجد الحرام و مسجد رسول صلعم و مسجد کوفه یا یکی
از مشاهد ائمه ع یا در مسجد جامع کفته اند با حد تعزیری ضم
میکنند حاکم شرع چنانچه حضرت امیر عم نجاشی شاعر را که در ماه
رمضان شراب خورده بود هشتاد تازیانه زد و شب او را نکاه داشت

و در

و در روز دیکر بیست تازیانه زد و فرمود که این بیست تازیانه
برای این بود که جرات کردی برای اینکه میدان شراب در ماه رمضان
۳عه روایت وارد شده است که هرکاه کافری ذمی مسلمان را فحش
بکوید نسبت دهد بزنا او را هشتاد تازیانه برای فحش و هشتاد
کم یک تازیانه برای حرمت اسلام میزنند و سرش را میتراشند
و در میان اهل دینش میکردانند تا دیکران چنین کاری نکنند
۴عه هرکاه کسی بکوید بکسی که از خواهر یا عمه یا خاله اش بهم رسیده یا شیر
او ولد زنا او را تعزیر میکنند زیرا که ایشان این نکاح را صحیح میدانند
۵عه از حضرت صادق ع منقول است که دو کس را آوردند
نزد حضرت امیر المومنین ع که یکی بدیکری کفته بود ای پسر دیوانه
او در جواب کفته بود تو پسر دیوانه پس آنحضرت امر کرد یکی را که دیکری را
بیست تازیانه بزنند و فرمود که بدان که او هم خواهد زد پس تازیانه
بدیکری داد و فرمود تو هم بزن او نیز تازیانه هم زد او را ۶عه
در چند روایت وارد شده است که حضرت امیر ع کسی را که هجو
مسلمان میکرد تعزیر مینمود و بعضی احوط که فحش صریح نداشته باشد
والا مستحق حد میشود و ایضا از آنحضرت منقول است که اکر کسی بکسی بکوید
یا ابن لک یا لا ام لک باید که چیزی تصدق کند و این دشنامی بوده است

۲

میان عرب یعنی پدر مباد ترا و مادر مباد ترا ۷عه بسند معتبر از
از حضرت امیر المومنین منقول است که مردی بدیکری کفت که من بمادر
تو محتلم شدم آن مرد او را بخدمت آنحضرت آورد و کفت ای امیر
فحش کفته است حضرت فرمود که خواب بمنزله سایه است اکر
میخواهی سایه اش را تازیانه بزن اما او را کتک سخت در داو بلاه
می زنیم که دیکر اسخن بمسلمانان نکوید پس فرمود او را کتک سخت
زدند ۸عه در حدیث معتبر منقول است که هرکاه زن شوهر داری
زنا کند و حامله شود و بعد از وضع حمل فرزند خود را بکشد او را صد تازیانه
برای کشتن فرزند می زنند و بعد از آن سنکسارش میکنند و اکر
شوهر نداشته باشد و زنا کند و فرزند را بکشد او را صد تازیانه
میزنند برای زنا و صد تازیانه برای کشتن فرزند ۹عه در بعض
از روایات وارد شده است که هرکاه مردی زنی را بجبر اطلاع و معلوم
شود که شوهر داشته است مرد را حد میزنند و زن را سنکسار میکنند
و اکر آن مرد را نزد امام ع نیاورند پنج صاع آرد تصدق میکند
و صاعی یکمن تبریز و چهارده مثقال و ربعی است و موافق مشهور
حد مرد محمول است بر تعزیر هرکاه کمان داشته باشد و تقصیر
در تفحص کرده باشد هرکاه آزادی و غلامی شریک شوند در کشتن

ازادی

آزادی و وارث اختیار کشتن آزاد کند امام بنده را تعزیر میکند
و پهلوهای او بتازیانه میزنند و در روایتی وارد شده است که حضرت
امیر المومنین ع سه طایفه را حبس میفرمود اطبای جاهل و مکاریان
مفلس را و علمای فاسق را برای حفظ بدن و مال و دین مردم اینجا
که ضبط تعزیرات بنحوی که درین رساله شده در کتب حدی از علمای سلف
ص نشده بلکه عشری از اینها را ایراد ننموده اند و بعضی را متفرق
ذکر کرده اند **باب پنجم** در بیان قصاص است و در آن چند
فصل است **فصل اول** در بیان اقسام قتل است بدانکه آدمی
بناحق کشتن از اعظم کناهان کبیره است حق تعالی میفرماید که
وَمَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِیهَا
وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَیْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِیمًا
یعنی هر که بکشد مومنی را عمدا پس جزای او در جهنم است و همیشه
در آن خواهد بود و غضب کند خدا بر او و لعنت کند او را و مهیا
کرداند برای او عذاب عظیم و در بعض روایت وارد شده است
که مراد از عمد آنست که برای ایمان او را بکشد و اکثر علما مراد را
تاویل کرده اند بکشت بسیار و از حضرت رسالت پناه صلعم منقولست
که اول چیزی که خدا در آن حکم خواهد کرد خون مردم است و فرمود که بحق

ان خداندی که جانم در قبضه قدرت اوست که اکر اهل اسمان و زمین
همه شریک شوند در خون مؤمنی خدا همه را سرنکون در اتش اندازد
و در حدیث صحیح از حضرت صادق ع منقولست که هرکه اعانت
کند بر کشتن مؤمنی به نیم کلمه چون در صحرای محشر درآید در میان
دو دیده او نوشته باشد که نا امید از رحمت خدا و قتل بر سه قسم است
عمد و شبه عمد و خطا و اکثر فقها کفته اند که قتل عمد انست که
قصد کشتن بالغ و عاقل کشتن کسی را بفعلی که غالبا کشنده باشد
یا نباشد و بکشد یا قصد کشتن نداشته باشد و کاری بکند که غالبا
کشنده باشد و شبه عمد انست که قصد انشخص داشته اما قصد
کشتن نداشته باشد باتفاقا کشته شود مثل انکه طفلی را کتک کم
بزنند که کشنده نباشد و او بمیرد بان کتک و خطا انست که قصد
انشخص مطلقا نداشته باشد و بر او بخورد و او بکشد یا پا بلغزد
و بر روی کسی بیفتد و او بمیرد فصل دویم در بیان اقسام
قتل عمد است و ان چند نوع است اول انکه خود مباشر باشد
وان چند قسم است اول انکه قصد کشتن او داشته باشد
و کاری بکند که غالبا کشنده است مثل انکه بشمشیر کردنش نزنند
[illegible] یا خنجری بر شکمش زنند که باندرونش برسد و خلافی درین نیست

که این

اقسام

نوع اول

که این از قسم عمد است و موجب قصاص است دویم انکه قصد کشتن
نداشته باشد اما فعلی بکند که غالبا کشنده است مثل انکه بار [illegible] چوب بر
کسی میزند و قصد کشتن ندارد و دران قسم نیز ظاهرا خلافی
نیست که حکم عمد دارد سیم انکه قصد کشتن دارد اما کارش
غالبا کشنده نیست مثل انکه سنک کوچکی انداخت بقصد کشتن
و اتفاقا باعث کشتن او شد و درین قسم خلافست اکثر کفته اند
حکم عمد دارد و بعضی کفته اند داخل شبه عمد است که بعد ازین مذکور
شد چهارم انکه قصد کشتن نداشته باشد و فعلش نیز غالبا
کشنده نباشد اما باتفاق کشته شود مثل انکه مشتی بر کسی زد
و او مرد و اکثر علما این را شبه عمد میدانند و بعضی این را نیز
داخل عمد شمرده اند پنجم اکر کسی نفس کسی را بکیرد در
زمان قلیلی که غالبا این کشنده نمیباشد و او بمیرد مشهور انست
که اکر قصد کشتن داشته است عمد است والا شبه عمد و بعضی
مطلقا عمد میدانند ششم انکه کاری بکند که کشنده
نبود و بسبب این بیمار شد و از ان بیماری مرد اکثر این را داخل
عمد میدانند و بعضی احتمال شبه عمد داده اند اکر قصد کشتن او
نداشته باشد هفتم انکه کسی را در اتش یا آبی بیندازد که اقادر

نوع [illegible]

به بیرون امدن نباشد و هلاک شود حکم عمد است و اکر تواند بیرون
امد و تقصیر کند یا بعمد و بیرون نیاید تا هلاک شود در اینصورت
او را بعوض نمیکشند و خلافست که ایا دیت میدهند اکثر کفته اند
دیت نفس نیست بلکه دیت جراحت یا آفتی که او رسیده تا وقتی
که قادر بر بیرون امدن بود بوارث میدهند و بعضی کفته اند
دیت نفس میدهند و اکر معلوم نباشد که میتوانسته است بیرون
امدن و نیامده یا نمیتوانسته قصاص لازم میشود علی المشهور
هشتم کسی که جراحتی بر کسی بزند [illegible] و او را بکشد
مثل انکه دست کسی را یا انکشت کسی را ببرد و او بان جراحت
بمیرد قصاص لازم میشود خواه ان جراحت کشنده باشد
و خواه نباشد و خواه قصد کشتن داشته و خواه نه و بعضی در
صورتی که قصد کشتن نداشته باشد و جراحت کشنده نباشد
اشکالی کرده اند نهم انکه فصادی کسی را فصد کند و خون
نه بندد و موضع فصد را تا هلاک شود مشهور انست که نه قصاص
بر فصاد لازم میشود و نه دیت و بعضی احتمال لزوم قصاص
داده اند دهم انکه کسی خود را از بامی یا موضع مرتفعی بزیر
افکند و بر شخصی بیفتد و انشخص که در زیر است بمیرد و مشهور

الست

انست که اکر ان افتادن کشنده باشد یا قصد کشتن داشته باشد هر چند
ان فعل کشنده نباشد قصاص لازم میشود و اکر قصد قتل نداشته باشد
وان فعل غالبا کشنده نباشد شبه عمد است و دیت بر او لازم میشود و اکر
قصد انشخص در اصل نداشته باشد و نداند که او در انموضع است حکم خطا
دارد و دیت بر عاقله است و بر هر تقدیر انشخص که خود را انداخته اکر
بمیرد خونش هدر است و اکر دیکری او را بیندازد هر دو ضامن است
بتفصیلی که مذکور شد یازدهم اکر اقرار کند که من او را بجادوی
کشتم زیرا که بکواه چنین امری که مبتنی بر قصد اوست ثابت نمیتواند
شد خلافست که باقرار او یا او را بعوض میکشند بعضی کفته اند
بمجرد اقرار او را بعوض میتوان کشت و شیخ طوسی کفته است
که سحر حقیقتی ندارد و این قسم اثرها بران مترتب نیست او را
بعوض نمیکشند اما برای حد سحر میکشند چنانچه کذشت و بعضی
کفته اند اکر بکوید بسحر او را کشتم و سحر من غالبا کشنده است حکم
عمد دارد و اکر بکوید نادرا میکشد میپرسند که قصد کشتن داشتی
یا نه اکر کوید قصد کشتن داشتم باز حکم عمد دارد والا حکم شبه عمد
دارد و اکر بکوید باسم دیکری میخواستم بکنم و بغلط باسم او کردم
حکم خطا دارد و دیت بر عاقله است نوع دویم انست

نوع دویم

که خود سبب شود و کشته خود مباشر شود وان چند قسم است اول
انکه زهر در طعام کند و کسی بیاورد واو بخورد و بمیرد و اکر نداند که
زهر درین طعام کرده اند و عاقل و ممیز باشد و دانسته بخورد بر صاحب
زهر نه کشتن خواهد بود و نه دیت و اکر ندانسته که زهر در طعام
کرده اند و خورد و مرد اکثر کفته اند که او را بعوض میکشند مطلق
بعض کفته اند اکر بقصد کشتن کرده است مطلق میکشند و اکر
بقصد کشتن نکرده است وان مقدار زهر غالبا کشنده است او را
میکشند والا دیت میکیرند و اکر زهر در طعام صاحب خانه کرد
ورفت و صاحبخانه ان طعام را یافت و خورد و سبب هلاک
او شد بعض مطلق بدیت قایل اند و بعض کفته اند حکم صورت
سابقه دارد دویم انکه چاه عمیقی بر سر راه کسی بکنند و او را
بخانه خود بطلبد و بنادانی ان مهمان در چاه بیفتد و بمیرد
موجب قصاص میکردد موافق مشهور و بعض کفته اند
اکر افتادن دران چاه غالبا سبب هلاک میشود یا قصد کشتن
داشته است حکم قصاص والا دیت ثابت میشود سیم
انکه کسی جراحتی بر کسی بزند و مجروح دوای زهرداری بر
جراحت خود بکذارد و بمیرد و اکر جراحت کاری بود و او را از

استقرار

استقرار حیات انداخته بود خارج را میتوان کشت و اکر جراحت
کاری نبوده وان سمی با ان جراحت شریک شده و او را کشته است
اکر معلوم باشد که ان جراحت کشنده نبوده وان باعث کشتن او شوده
وارث میتواند قصاص بهمان جراحت او را بکند و اکر معلوم نباشد
و بهر حال مرده باشد میتواند وارث نصف دیت را بجراحت زننده
بدهد و او را بعوض بکشد نوع سیم انست که حیوانی با او
در قتل او شریک شود وان نیز چند قسم است اول انکه او را بدریا
افکنند و ماهی او را ابلع کند پیش از انکه باب برسد درینصورت
خلافست بعض بقصاص قایل شده اند و بعض بدیت و اول
کویا قوی تر است و اکر ماهی دهان کشوده باشد و او را دانسته
بدهان ماهی بنیدازد اتفاقا قصاص میتواند کرد دویم
انکه کسی او را بنزد شیر درنده بیفکند که نتواند ازان کریخت
و او را بکشد یا سکی درنده او را باو حمله دهد و او را بدرد
مشهور آنست که قصاص میتوان کرد و بعض بدیت قایل شده اند
و اول اوجه است سیم اکر ماری بدارد بر بدن کسی تا او را بکزد
یا مانع کریختن او شود تا مار او را بکزد و بان کشته شود در شق
اول اتفاقا قصاص میتواند کرد و در دو شق دیکر بنابر اظهر

واقوی چهارم انکه جراحتی بر کسی بزنند و درنده یا کزنده مانند
شیر یا مار او را نیز بکزد و بهر دو جراحت بمیرد اکثر کفته اند اکر دیت
ازاد کیرند نصف دیت میکیرند و اکر قصاص کنند او را نصف
دیت بوارث او میدهند و بعض کفته اند اکر قصاص کنند نصف
دیت نمیدهند و کفته اند همان حکم دارد اکر ازاد و بنده شریک
در کشتن بنده اکر خواهد بنده را بعوض میکشد و نصف دیت
ان بنده را ازاد میکیرند و باقی غلام میدهند پنجم
انکه دستش را بر بندد و در بیابانی که در انجا درنده کان میباشند
بنیدازد و او را درنده هلاک کند مشهور آنست که او را قصاص
نمیتوان کرد و میباید دیت بدهد و بعض احتمال قصاص داده اند
نوع چهارم انست که انسانی با او در قتل شریک شود وان
هم نیز بر چند قسم است اول انکه دیکری که اقوی و داخل باشد در قتل
با او شریک شود مثل انکه مردی چاهی بکند و دیکری بیاید و شخصی را
دران افکند و بمیرد درینصورت قاتل انکس است که او را بچاه
انداخته و بر حفر کننده چاه چیزی لازم نمیشود و همچنین اکر
شخص کسی را از بلندی بزیر اندازد و در میان راه کسی او را
بشمشیر دو نیم کند قاتل انکس است که او را بشمشیر زده

هرچند

هرچند او بشمشیر نمیرد و باوفتادن میمیرد دویم انکه شخص کسی را
نکاهدارد و دیکری او را بکشد و شخص دیکر نظر باو که کشته میشود
چنانچه ظاهر روایت و قول بعض از اصحاب یاد دیده بانی برای ایشان
کند که اکر کسی بیاید ایشان را خبر کند چنانچه ظاهر کلام بعض از علما
ست کفته اند انکه کشته است بعوض میکشند وانکه نکاهداشته است
در زندان کرده تا بمیرد و چناچه او را حبس کرده تا کشته شد
وانکه نکاه میکرده دیده اش را کور میکنند سیم کسی که امر کند
کسی را بکشتن کسی چند صورت است اول انکه بالغ و عاقل و ازاد را
امر کند که کسی را بکشد هرچند داند که اکر نکشد کشته میشود
زیرا که در خون تقیه نمیباشد و اکر بکشد او را میکشند و امر
کننده را در زندان حبس میکنند تا بمیرد دویم انکه مامور
طفل غیر ممیز یا دیوانه باشد خواه ازاد باشد و خواه بنده و مشهور است
که امر کننده را میکشند و بر مامور چیزی نیست دیکر ازان مواضع است
که سبب قویتر است از مباشر سیم انکه مامور طفل نابالغ باشد
و ازاد باشد و ممیز باشد و نیک و بد حلال و حرام فی الجمله فهمد
درینصورت مشهور انست که بر هیچیک از امر و مامور قصاص
نیست و عاقله طفل میباید دیت بوارث مقتول بدهند و درین

نوع سیم

شرکت در قتل

نوع چهارم

امر بقتل صور

شق اقوال نادره دیگر است چنانچه شیخ طوسی قایل شده است
که طفل اگر ده سالش تمام باشد او را قصاص میکنند و امر کننده را
حبس مؤبد میکنند و ابن بابویه و شیخ مفید ره گفته اند که اگر
کودک قدش پنج شبر باشد او را قصاص میکنند و بعضی احتمال
قصاص کردن امر با دیت دادن او داده اند و بنا بر قول
مشهور دور نیست که کودک را تعزیر و امر را حبس مؤبد
باید کرد چهارم انکه مامور غلام کودک ممیز باشد بعضی گفته اند
قصاص بر آمر نیست و غلام را بندی میگیرند و ورثه مقتول
بقدر جنایت او و آقا را حبس مؤبد میکنند و اگر غلام طفل
غیر ممیز باشد آقا را میکشند و بعضی گفته اند دیت بر آقا لازم
میشود پنجم انکه مامور غلام بالغ باشد از بعضی روایت
ظاهر میشود که مطلقا آقا را میکشند و فرموده اند که غلام آدمی
از بابت شمشیر و تازیانه آدمی است و مشهور آنست که
غلام را بعوض میکشند و آقا را حبس میکنند تا در زندان
بمیرد و بعضی گفته اند که اگر آقا عادت کرده است که غلام خود را
امر کشتن مردم کند آقا را میکشند و غلام را حبس میکنند
و الا غلام را میکشند و آقا را حبس میکنند ششم انکه بگوید
مرا بکش

مرا بکش و اگر نکشی ترا میکشم در اینصورت جایز نیست او را بکشد
هرچند کشته شود و اگر بکشد اکثر گفته اند که هرچند بد کرده است اما چون
باذن او کرده است او را بعوض نمیکشند و بعضی گفته اند او را بعوض
میتوان کشت و بنا بر مشهور که بکشد بعضی گفته اند دیت از او میگیرند
و بعضی گفته اند دیت نیز ساقط است و مسئله مشکلست هفتم
انکه کسی را امر کند که خود را بکشد اشهر آنست که اگر مامور صبی غیر ممیز
یا دیوانه است آمر را قصاص میکنند زیرا که مباشر در اینجا ضعیف است
و اگر صبی ممیز یا بالغ باشد بر آمر چیزی لازم نمیشود و اگر اکراه تنها و محض
امر باشد و اگر او را اکراه کرده باشد که خود را نکشی من ترا میکشم و درین
شق خلافست بعضی گفته اند آمر را میکشند مطلقا و بعضی گفته اند
اگر بقتل شدیدتر تهدید نکرده است او را نمیکشند مثل انکه بگوید
این کارد را بر شکم خود بزن و اگر نزنی بر شکم میزنم و اگر بشدیدتر
تهدید کند مثل انکه گوید این کارد را بر شکم خود بزن و الا ترا بمقراض
ریزه ریزه میکنم در اینصورت اکراه بعمل میاید و آمر را میکشند
و این مسئله نیز در غایت اشکالست هشتم انکه هرگاه گواهی
بدهند که فلان شخص فلان مرد را کشت و وارث بگفته ایشان
نزد حاکم بیاید و طلب قصاص کند و بحکم حاکم او را بکشد و بعد از ان

معلوم شود که گواهی دروغ داده اند قصاص تعلق بگواهان میگیرد
و اگر وارث داند که ایشان میگویند دروغ قصاص کند قصاص
تعلق بوارث دارد نهم اگر دو کس بر او جراحت زنند
و هر دو سرایت کند و او را بکشد هر دو قاتلند و حکمش مذکور خواهد
شد انشاء الله تعالی و اگر یکی مندمل شود و باصلاح آید و دیگری سرایت کند
و او را بکشد انکه جراحتش مندمل شود قصاص جراحت یا دیت
جراحت را از او میگیرند و او را نمیکشند و انکه جراحتش سرایت
کرده است میتوان کشت اما خلافست که دیت جراحت او را باو
میدهند و او را میکشند یا نمیدهند دهم هرگاه یک کس چند
جراحت بر کسی بزند و سرایت کند و او بمیرد اگر موجب دیت
باشند خلافی نیست در انکه دیت نفس را میدهند و دیت جراحتها
ساقط میشود و اگر موجب قصاص باشند در ان سه قولست
یازدهم [اول] انکه قصاص جراحتها را میکنند و آخر او را میکشند
مثل انکه دستش را و گوشش را و بینیش را بریده و او مرده یا
بعد از ان او را کشته این اعضا را او را قطع میکنند و بعد از ان
او را میکشند دوازدهم [دوم] انکه ضعیف تر در قوی تر داخل میشود
و قصاصها ساقط میشود و او را گردن میزنند سیزدهم
انکه

انکه همه بیک ضربت شده است قصاص بر طرف میشود مثل انکه
بیک شمشیر زدن چشمهایش را و بینی و دستهایش و پاهایش
را قطع کرد و مرد همین گردنش را میزنند و انها ساقط میشود
چهاردهم اگر چند فعل کرده همه را بعمل می آورند مثل انکه اول
چشمهایش را کند بعد از ان گوشهایش را برید پس زبانش را برید
پس دستهایش را برید و پاهایش را برید وارث نیز چنین میکند
و اگر نمرد گردنش را میزنند و این قول اشهر و اقوا است فصل سیم
در بیان احکام اشتراک جنایاتست و در ان چند مقصد است
اول هرگاه چند نفر یک شخص را بکشند خواه همه بر او حربه بزنند
که معلوم باشد که حربه همه دخل در کشتن داشته یا همه او را بگیرند
و از بام بزیر اندازند یا بدریا اندازند یا ریسمانی در گلویش کنند
و همه بکشند تا بمیرد قصاص تعلق بهمه میگیرد اما اگر یکی گوشش
را برید و باقی بر او خنجر زدند تا مرد بر انکه گوشش بریده همان
قصاص گوشش است و بر انها قصاص نفس و وارث که ولی
خون است اگر بدیت راضی شود از هر یک دیت میگیرد و اگر ده
کس کشته باشند از هر یک ده یک دیت میگیرد و اگر خواهد
قصاص کند میتواند همه را بکشد اما دیت زیاده از یک کس که

احکام اشتراک در جنایات

بهمه ورثه قاتلها می باید بدهد مثل آنکه ده کس باشند نه دیت میباید
بدهد وان نه دیت میان ورثه ده نفر بالسویه قسمت میشود و وارث
هریک ده یک مجموع را میبرد و اگر یک کس را بکشد نه یک دیت را
بورثه آنکه کشته میدهد و آنرا از نه قاتل رد میکیرد از هریک یکده
یک و برا و نقصانی وارد نمیشود و اگر هر کس را بکشد بهریک از
وارثهای مقتول نه ده یک میدهد و از هشت نفر که نکشته هشت
ده یک میکیرد و یک دیت تمام از کیسه او میرود و اگر پنج نفر را
بکشد چهار دیت از خود میدهد و نیم دیت را از نه ها میکیرد و
همچنین اگر چند نفر دست بر روی کاردی بگذارند و همه زور کنند
و دست کسی را جدا کنند اگر دیت بگیرد از همه یک دیت دست
میکیرد که نصف دیت آدمی باشد و اگر خواهد دست همه را میبرد
و زیاده بر دیت یکدست را میدهد بایشان و اگر دست یکی را ببرد
و تفاوت دیت را از آنها میکیرد و باو میدهد مثل آنکه سه کس دست
او را بریدند و او دست یک کس را ببرد دو ثلث دیت دست
را باو میدهد و از دو نفر دیگر از هریک ثلث دیت دست میکیرد
و از کیسه او چیزی نمیرود و اگر دست هر سه را ببرد دو دیت
دست از خود میدهد دویم هرگاه دو زن آزاد مسلمان در
کشتن

کشتن یکمرد شریک شوند میتوانند هر دو را بکشند و چیزی نمیدهند بر آن
آنکه دیت زن نصف دیت مرد است و اگر زیاده از دو زن یکمرد را
کشته باشند میتوانند همه را بکشند و تفاوت دیت را بدهند همچنین
اگر چند کنیز یا چند کافره ذمیه مسلمانی را کشته باشند همه را میتوانند
کشت و تفاوت قیمت و دیت همه را با دیت مرد آزاد حساب
میکنند اگر قیمت یا دیت مجموع زیاده از دیت مرد آزاد باشد
زیادتی را میدهند سیم هرگاه مردی و زنی شریک شوند در کشتن
مردی اگر دیت گیرد وارث هریک نصف دیت را بدهند و اگر
هر دو را بکشند وارث نصف دیت میدهند و مشهور آنست
که نصف دیت را بورثه مرد میدهند و بورثه زن چیزی نمیدهند
و بعضی گفته اند ثلث را بورثه زن میدهند و دو ثلث را بورثه
مرد میدهند و اگر مرد را کشد زن دیت مرد را بورثه مرد میدهد
بنابر مشهور و بعضی گفته اند نصف دیت خود را میدهد و هر جا
که رد باید کرد اول رد را میدهند و بعد از آن استیفای قصاص میکنند
چهارم هرگاه بنده و آزادی شریک شوند در کشتن مرد آزادی عمدا
وارث میتواند هر دو را بکشد پس نصف دیت بورثه آزاد
میدهد اما غلام اگر قیمتش بقدر نصف آزاد است بقدر جنایت

او خواهد بود و اگر قیمتش کمتر باشد آقا چیزی نمیدهد و اگر قیمتش
زیاده از دیت حر باشد زیادتی را اعتبار نمیکنند و نصف دیت آزاد
را با آقا میدهد و اگر اختیار کشتن آزاد کنند و بنده را نکشد نصف
دیت آزاد را بورثه او میدهد و آقا قیمت غلام را میدهد اگر کمتر
از نصف دیت آزاد باشد و نصف دیت آزاد را میدهد اگر کمتر
از قیمت غلام باشد و در صورت اول زیادتی که بوارث داده از
کیسه او میرود و اگر اختیار کشتن بنده تنها بکنند و قیمتش بقدر
نصف باشد یا کمتر بر آقا چیزی لازم نمیشود و وارث از آزاد نصف
دیت میکیرد و اگر قیمتش زیاده از نصف دیت آزاد باشد
زیادتی را با آقا میدهد مگر آنکه زیادتی زیاده از نصف دیت
آزاد باشد آنرا با آقا نمیدهد و بقدر نصف دیت میدهد و اگر اختیار
هیچیک نکنند آزاد نصف دیت میدهد و آقای غلام قیمت غلام را
میدهد اگر زیاده از نصف دیت نباشد و اگر زیاده باشد نصف
دیت را میدهد اگر وارث راضی شود و الا وارث بقدر جنایت
از غلام مالک میتواند شد که بر بنده که بگیرد و در مسئله اقوال
دیگر است که ذکر آنها موجب تطویل است پنجم هرگاه غلامی ۵
و زنی شریک شوند در کشتن مردی اگر ورثه هر دو را بکشند
بورثه

بورثه زن چیزی نمیدهند و باقی غلام چیزی نمیدهند اگر قیمتش زیاده از
از نصف دیت آزاد نباشد و اگر زیاده باشد زیادتی را میدهند تا نصف
دیت و زیاده از نصف را نمیدهند و اگر زن را بکشند بعد تنهای غلام را
بر بنده که میتوانند گرفت مگر آنکه قیمتش زیاده از نصف دیت مقتول
باشد که زیاده را با آقا میدهند و اگر غلام را بکشند پس اگر قیمتش
بقدر نصف دیت یا کمتر باشد چیزی با آقا نمیدهند و اگر زیاده باشد
زیاده را میدهند تا نصف دیت آزاد و از زن نصف دیت را
میکیرند فصل چهارم در بیان شرایط قصاص است و در آن
چند فصل است پنج شرط است اول مساوی بودن در آزادی یا بنده که
و در آن چند مقصد است مقصد اول در قتل عمد مرد آزاد را بعوض
مرد آزاد میکشند و بعوض زن آزاد میکشند اما بشرط که ورثه
نصف دیت را بدهند بورثه مرد و زن آزاد را بعوض زن آزاد
میکشند و بعوض مرد آزاد میکشند و مشهور آنست که با کشتن
زن بعوض مرد تفاوت دیت را نمیکیرند و در روایتی وارد شده است
که تفاوت را میکیرند از مال زن یعنی نصف دیت مرد و کسی از
علما که یا صریحا باین قایل شده است مقصد دویم در دیت اعضا
مرد و زن مساویند تا بثلث دیت کل برسد چون عضو بثلث

رسید یازده دیت عضو زن نصف دیت عضو مرد میشود
مثل انکه مردی اگر یک انگشت زنی را ببرد ده شتر میدهد واگر
دو انگشت زنرا ببرد بیست شتر میدهد واگر سه انگشت زنرا ببرد
سی شتر میدهد واگر چهار انگشت زنرا ببرد بیست شتر برای
انکه بثلث دیت رسیده در مرد چهل شتر است و در زن بیست شتر
مقصد سیم غلامرا بعوض غلام و کنیزرا بعوض کنیز میکشند
و همچنین کنیزرا بعوض غلام و غلامرا بعوض کنیز میکشند واگر
قیمت قاتل مساوی قیمت مقتول باشد یا کمتر باشد و اگر
قیمت قاتل زیاده باشد بعضی گفته اند قصاص کردن مشروط است
بانکه تفاوت قیمت را باقای قاتل بدهند واختیار قصاص
باقای مقتول است اگر قصاص کند جایز است بنحوی که مذکور شد
واگر دیت طلب کند تعلق میگیرد ببدن غلام اگر قیمت غلام
قاتل و مقتول مساوی باشد اقای مقتول میتواند او را به بندگی
بگیرد واگر اقای قاتل قیمت غلام مقتول را بدهد اکثر گفته اند
فک میتواند کرد و بدون رضای اقای مقتول اشکالی دارد
واگر قیمت قاتل زیاده باشد بقدر قیمت مقتول اقای او
به بندگی میتواند گرفت مثل انکه مقتول قیمتش پنجتومان باشد
اقای

و قاتل قیمتش دو تومان باشد نصف قاتل را به بندگی میگیرد و نصف
دیگر از اقای قاتل خواهد بود واگر قیمت قاتل کمتر از مقتول باشد همان
غلام را قصاص میتواند کرد و زیادتی را اقای قاتل غرامت نمیکشد
اینها را در صورتیست که عمدا کشته باشد واگر بخطا کشته باشد اقای
قاتل اختیار دارد اگر خواهد غلام را میدهد واگر خواهد قیمت غلام
میدهد و بعضی گفته اند اگر قیمت غلام قاتل کمتر است قیمت قاتل
را میدهد واگر قیمت مقتول کمتر است قیمت مقتول را میدهد واگر
قیمت قاتل زیاده از قیمت مقتول باشد زیادتی از اقای قاتل
خواهد بود مقصد چهارم اگر شخصی دو غلام داشته باشد
ویک غلام او دیگری را بکشد اقا اگر میخواهد قصاص میکند
وبعوض میکشد واگر میخواهد عفو میکند و همچنین اگر غلام
اقای خود را بکشد اگر وارث خواهند میکشند او را واگر بخشند
مقصد پنجم اگر بندهٔ ازادی را بکشد عمدا بندهٔ را بعوض میتوان
کشت و وارث مخیر است میان انکه او را بکشد یا به بندگی بگیرد
بنابر اشهر واقوی و بعضی گفته اند بی رضای اقا به بندگی نمیتواند
گرفت واگر غلامی جراحتی کند ازادی را عمدا مجروح میتواند
او را همان جراحت بکند اگر موجب قصاص باشد واگر دیت

طلب کند مولا باید دیت ان جراحت را بدهد و بعضی گفته اند اگر
دیت کمتر از قیمت غلامست دیت را میدهد واگر مولاه دیت
ندهد اگر دیت جمیع غلام را و قیمت احاطه کرده است غلامرا
به بندگی میگیرد واگر نه بقدر دیت از او به بندگی میگیرد واگر
خواهد میگوید غلامرا بفروشند و بقدر دیت برمیدارد و باقی
از اقا خواهد بود واگر کشتن و جراحت کردن بخطا باشد واقا
مخیر است میان انکه دیت را بدهد یا غلام را بدهد بقدر دیت
و بعضی گفته اند اگر دیت کمتر از قیمت غلام است دیت را میدهد
والا قیمت غلامرا میدهد و زیادتی دیت بر او لازم نیست
مقصد ششم اگر یک ازاد و ازادی را بکشد عمدا اگر ورثه
هر دو مقتول اتفاق کنند بر کشتن قاتل طلب دیت نمیتوانند
کرد واگر ورثه یکی از کشته شده‌ها بدون رضا دیگری بکشد بعضی
گفته اند ورثه مقتول دیگر دیت میتواند گرفت از مال قاتل
و بعضی گفته اند ایشان را حقی نمیماند و مسئله اشکالی دارد
مقصد هفتم هرگاه ازادی دست راست دو ازاد را
عمدا ببرد برای اول دست راستش را میبرند و برای دویم
دست چپش را میبرند واگر دست چهار مرد را ببرد پای
چپش

چپش را میبرند و بعضی از علما گفته اند در مرتبه سیم و چهارم دیت
میگیرند و پاهایش را بعوض دست نمیبرند و در مرتبه پنجم زیادتی
خلافی نیست که دیت میگیرند هشتم اگر غلامی دو ازاد را بترتیب
بکشد یکی بعد از دیگری بعضی گفته اند که مطلقا تعلق بورثه اخر دارد
و مشهور انست که اگر ورثه اول او را به بندگی گرفته باشد
و بعد از دویم را کشته باشد غلام از ورثه دویم خواهد بود والا
از ورثه اول خواهد بود نهم جراحتها که بر بندهٔ واقع شود
اگر در ازاد مقداری دارد نسبتی که ان مقدار بدیت ازاد دارد
همان نسبت بقیمت بندهٔ رعایت میکنند مثل انکه در ازاد اگر
یکدست او را ببرند یک چشم او را کور کنند یا یکپای او را ببرند نصف
دیت ازاد در هر یک باید داد اگر یکی ازین جنایتها بر بندهٔ وارد
شود نصف قیمت باید داد واگر جراحت و جنایتی باشد که در ازاد
دیتی وارد نشده باشد در بندهٔ ملاحظه میکنند که اگر این قیمت را نداشته
باشد قیمتش چند است و با این عیب قیمتش چند است ان تفاوت
ارش جنایت اوست در انجا ازاد را قیاس بندهٔ میکنند [illegible] یعنی
فرض میکنند که این ازاد بندهٔ بود چند می ارزید و با این جنایت
چند از قیمتش کم میشد ان نسبت را با دیت ملاحظه میکنند

و میکیرند مثل انکه اکر بندۀ بود و بسبب این جنایت نصف قیمتش
کم میشد نصف دیت ازاد را میکیرد دهم هرکاه ازادی بر بندۀ
جنایتی کند مساوی تمام قیمت او باشد مثل انکه دو دست او را یا دو
پای او را یا ذکر او را ببرد که هر یک از اینها در ازاد مساوی تمام
دیت است و در بندۀ مساوی تمام قیمت در اینصورت اقا مخیر است
میان انکه غلام را بدهد و تمام قیمت بکیرد یا غلام را نکاه دارد
و هیچ نکیرد و بعض کفته اند که اکر اول غلام را غصب کند و اخر
چنین کاری بکند در اینصورت اقا هم غلام را میکیرد و هم قیمتش را
و در هر صورت اکر جنایت مستوعب قیمت را دو کس بکنند
مثل انکه یک دستش را یک کس ببرید و دیکری دست دیکرش را ببرید
اکثر کفته اند اقا غلام را بهر دو میدهد و از هر یک نصف
قیمت میکیرد شرط دوم در قصاص انست که قاتل و مقتول
در دین مساوی باشند و در این باب چند مطلب است اول انکه مسلمان را
بعوض کافر نمیکشند خواه کافر جزیه دهد یا در امان باشد یا حربی باشد
و اکر جزیه ده را بکشند که از یهودان یا ترسایان یا کبران باشد حاکم شرع
او را تعزیر میکند و دیت ذمی میدهد چنانچه مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی
و اکر عادت کرده باشد بکشتن ایشان و مکرر کند میان علما خلافست
بعض

بعض کفته اند که او را میکشند بقصاص بعد از انکه وارث کافر تفاوت
دیت مسلمان و ذمی را بوارث مسلمان بدهند و بعض کفته اند که
او را میکشند بقصاص بعد از انکه وارث کافر تفاوت دیت مسلمان
بدهند و بعض کفته اند که امام او را بحد میکشد که فساد در زمین میکند
نه بقصاص و تفاوت دیت نمیکیرد و بعض کفته اند مطلق او را نمیکشند
بلکه تعزیر میکنند و دیت ذمی را میکیرند و مرد ذمی را بعوض مرد
ذمی و زن ذمیه میکشند اکر مقتول زن باشد نصف دیت ذمی
را بورثه زن میدهند و قاتل و زن ذمیه را بعوض مرد ذمی میکشند
و اکر بعوض مرد کشند چیزی بورثه زن نمیدهند چنانچه در مسلمان
کذشت دوم اکر کافر ذمی مسلمانی را بکشد عمدا اشهر انست
که او را و مالش را از ایشان بورثه مقتول میدهند اکر خواهند او را
میکشند برخصت امام و اکر خواهند بربندکی میکیرند و فرزندان
نابالغ او را نیز ببندکی میکیرند و بعض کفته اند فرزندانرا ببندکی
نمیتوانند کرفت و خالی از قوتی نیست و بعض کفته اند اکر او را
ببندکی بکیرند مالش از ایشان خواهد بود و اکر او را بکشند
مالش را نمیکیرند و اول روایت معتبر که در این باب وارد شده
که او را و مالش را بورثه مقتول میدهند اکر خواهند او را میکشند

و اکر خواهند بندۀ خود میکردانند و فرزندان در حدیث ذکر نشده
و اکر بعد از کشتن مسلمان شود او را میتوانند کشت و اسلام مانع قتل
او نمیشود یا او را میکشند یا دیت از او میکیرند و متعرض اموال و اولاد
او نمیشوند اما او را ببندکی نمیتوان کرفت و اکر بعد از انکه او را
ببندکی کرفتند مسلمان شود بندۀ او بر طرف نمیشود و اینها همه
در صورتیست که مسلمانرا بعمد کشته باشند و اکر بخطا کشته باشد
شیخ طوسی کفته است که اکر مالی دارد دیت را از مال او میکیرند
و اکر مالی ندارد امام ع دیت را از بیت المال میدهد زیرا که
ایشان بمنزلۀ بندکان امامند و جزیه بامام میدهند و شیخ مفید
رضی الله عنه کفته است که در خطا دیت را از عاقلۀ او میکیرند
و ابن ادریس کفته است دیت را مطلق امام ع میدهد خواه
مال داشته باشد و خواه سیم در شبه عمد ظاهر ادله
انست که دیت را از مال ذمی بکیرند چهارم اکر کافر دیکری را
بکشد و مسلمان شود او را بعوض نمیکشند و اکر کشته شده از ذمه
باشد دیت را میدهد پنجم اکر ولد الزنا را مسلمان حلال زاده
بکشد مشهور انست اکر پیش بالغ شدن ولد الزنا باشد او را
بعوض نمیکشند و ظاهر کلام ایشان انست که دیت هم ندارد
و اکر

و اکر بعد از بلوغ ولد الزنا اظهار اسلام او را بکشند مشهور انست
که او را بعوض میکشند و بعض کفته اند حکم کافر دارد و حلال زاده را
بعوض نمیکشند که اکر مسلمانی را که مرتد شده باشد کفته اند او را بعوض
میکشند و اکر مسلمانی مرتدی را بکشد قصاص نمیکنند اجماعا و در دیت
خلافست و مشهور انست که دیت هم ندارد و اکر مرتد ذمی را بکشد
خلافست که ایا او را بعوض میکشند یا نه و مسئله اشکال دارد ششم
اکر کسی را که قصاص بر او واجب شده باشد غیر وارث مقتول
بدون اذن او بکشد مشهور انست که او را بعوض میتوان کشت
و اکر کسی که بر او قتل واجب شده باشد بسبب زنا یا لواط و غیر امام ع
یا حاکم شرع او را بکشد نامشروع کرده است اما بر او قصاص و دیت
نیست شرط سیم در قصاص انست که قاتل پدر مقتول
نباشد و در ان چند مسئله است اول انکه اکر شخصی فرزند خود را بکشد
پدر را بعوض فرزند نمیکشند هرچند بعمد کشته باشد بلکه واجبست که
اکر عمدا کشته باشد کفاره قتل عمد بدهد و دیت باید بورثه و حاکم
شرع او را تعزیر میکند و اکر بخطا کشته باشد کفاره خطا و دیت بدهد
و کفته اند اجداد پدری را نیز بعوض فرزند نمیکشند و فرقی نیست
میان انکه مقتول پسر باشد یا دختر و فرزند را بعوض پدر میکشند

و مادر را بعوض فرزند و فرزند را بعوض مادر میکشند و اجداد و جدات
مادری و جدات پدری را بعوض فرزند زاده و فرزند زاده را بعوض
ایشان میکشند و سایر خویشان را بعوض یکدیگر میکشند دویم هرگاه
پدر کسی زن خود را که مادران فرزند باشد بکشند ایا فرزند طلب قصاص
مادر از پدر میتواند کرد خلافست و مشهور میان علما آنست که
نمیتواند کرد و دیت میتواند گرفت و بعضی از علما گفته اند قصاص
میتواند کرد سیم هرگاه که فرزند بیسعادت پنج باشند یکی مادر را
بکشد و دیگری پدر را و فرزندی که مادر را کشته است میتواند پدر کش را
بکشد و پدر کش نیز مادر کش را میتواند کشت و اگر نزاع شود میان
ایشان که هر یک خواهند پیشتر بکشند حاکم شرع قرعه میزند باسم
هر یک که بیرون اید دیگری را میکشد بعد از آن وارثه مقتول او را
میکشند شروط چهارم در قصاص آنست که قاتل کامل العقل
باشد و در آن چند مسئله است اول اگر دیوانه عاقلی یا دیوانه را بکشد
او را بعوض نمیکشند بلکه دیت از عاقله او میگیرند و اگر در حالت
عقل بکشد و بعد از آن دیوانه شود او را میکشند دویم اگر طفلی
نابالغی کسی را بکشد خواه مقتول بالغ باشد و خواه کودک او را
بعوض نمیکشند بلکه دیت از عاقله او میگیرند و بعضی گفته اند

اگر طفل

اگر طفل ده سالش تمام باشد او را قصاص میکنند و بعضی گفته اند
اگر قامتش پنج شبر باشد او را قصاص میکنند و این هر دو قول میان متاخرین
متروکست سیم اگر بالغی طفل نابالغی را بکشد مشهور میان علما
آنست که او را بعوض میتوان کشت و ابو الصلاح قایل شده است که او را
نمیکشند و دیت از او میگیرند چهارم هرگاه عاقلی دیوانه را بکشد
و اگر دیوانه قصد او کرده و او را از خود دفع کرده و دیوانه کشته شد
خونش هدر است نه قصاص لازم میشود و نه دیت و در روایت معتبر
وارد شده است که در اینصورت دیت او را از بیت المال میدهند و اگر
بی سبب او را کشته اگر بعمد کشته یا شبیه عمد او را نمیکشند و دیت
از مال او میگیرند و اگر بخطا کشته است دیت بر عاقله اوست پنجم
اگر مستی که عقلش زایل شده باشد کسی را بکشد بنحوی که اگر
مست نمی بود مستحق قصاص میشد خلافست اکثر گفته اند
که قصاص میتوان کرد و بعضی گفته اند دیت میگیرند و اگر کسی بناد انی
مسکری خورده باشد و مست شده باشد یا دوایی که باعث بیهوشی
او شده باشد باو داده باشند و بنادانی خورده باشد یا بجبر شراب در
گلویش ریخته باشند در اینصورت ظاهر آنست که قصاص نباشد
ششم اگر کسی در خواب کسی را بکشد بر او قصاص نیست

و دیت در مال اوست و بعضی گفته اند دیت بر عاقله اوست هفتم
مشهور میان علمای متاخرین آنست که کور حکم بینا دارد در قتل عمد
و خطا و جمعی از علما قایل شده اند که عمد کور نیز حکم خطا دارد و در بعضی
روایات نیز وارد شده است که دیت از عاقله او میگیرند در سه سال
و اگر عاقله نداشته باشد دیت را از مال او میگیرند در سه سال و در روایت
دیگر وارد شده است که از مال او میگیرند و اگر نداشته باشد امام ع
میدهد یعنی از بیت المال شروط پنجم در قصاص آنست
که خونش بحسب شرع محفوظ باشد و قتل بر او واجب نشده باشد
پس اگر مسلمانی مرتدی را بکشد یا زانی را که زنا او ثابت شده باشد
و مستحق قتل شده باشد در بعوض نمیکشند و همچنین قصاص نمیباشد
برای کسی که قصاص او برای لازم شده در جراحتی واو را قصاص کنند
و بسبب آن بمیرد مثل آنکه دست کسی را بریده دست او را بعوض
بریدند و هر چند سعی کردن خون قطع نشود تا او مرد یا آنکه حد زنا
یا غیر آن بر او زدند و او مرد در اینها قصاص نمیباشد فصل پنجم
در بیان دعوی قتل است و آنچه قتل بان ثابت میشود و در آن سه
مقصد است مقصد اول در بیان مدعی و کیفیت دعوی است
شرط است در مدعی که بالغ و عاقل و رشید باشد در وقت دعوی

دانکه

دانکه دعوی بر کسی کند که صدور فعل از او ممکن باشد پس اگر دعوی
بر کسی کند که معلوم باشد که در وقت کشته شدن مقتول دران محل
نبوده دعوی او را نمیشنوند و همچنین اگر دعوی کند اجتماع جماعتی را
بر قتل یک کس که اجتماع ایشان بران امر ممکن نباشد نمیشنوند
مثل آنکه گوید که جمیع اهل شهر جمع شدند و او را کشتند و اگر از این
دعوی برگردد و بگوید ده نفر جمع شدند و او را کشتند مشهور
آنست که میشنوند و بعضی شرط میدانند که می باید دعوی مفصل
و محرر باشد پس اگر دعوی کند که میدانم فلان شخص پدر مرا کشته است
و نمیدانم بعمد کشته است یا شبیه عمد یا بخطا نمیشنوند دعوی او را و بعضی
گفته اند میشنوند و دیت میگیرد اگر چنین ثابت شود و اگر گوید
میدانم که او بعمد کشته است اما نمیدانم شریکی داشته است یا نه بعضی
گفته اند نمیشنوند و بعضی گفته اند بعد از ثبوت امر بصلح میکنند
بر مقداری از دیت و همچنین خلافست در آنکه اگر دعوی کند که
یکی از این دو نفر پدر مرا کشته اند یا یکی از این ده نفر کشته اند و
گفته اند دعوایش باطل است و بعضی گفته اند میشنوند و میتواند
هر یک را قسم داد و اگر گواه بگذرانند که گواهان نیز چنین مجمل گواهی
بدهند میشنوند برای آنکه اگر بثبوت برسد لوث ثابت میشود

برای هریک و اگر برگردد وارث دعوی یکی بخصوص بکند قسامه
خواهد بود چنانچه انشاالله تعالی مذکور خواهد شد و شرط دیگر آنست
که دعوای او مشتمل بر تناقض نباشد مثل آنکه اولا دعوی کند که زید
بتنهایی پدر مرا کشته است پس دعوی کند که عمر بتنهایی او را کشته است
که دعوی اول و دویم هیچیک را نمیشنوند و بعضی گفته اند اگر دویم
تصدیق او کند و بگوید من کشته ام میشنوند اگر اول تصدیق کند
و او برگردد بدعوای اول بعضی گفته اند میشنوند و اگر هر دو اقرار کنند
بعضی گفته اند که هریک را که او تصدیق کند بر او لازم میشود و
بعضی احتمال داده اند که قصاص از هر دو ساقط شود و بر ایشان
نصف دیت لازم شود و اگر دعوای عمد کند و بعد از آن برگردد
و بگوید شبیه عمد بوده یا خطا بوده مشهور آنست که مسموع است
و باید اثبات کند مقصد دویم در آنچه دعوای قتل بآن ثابت
میشود و آن سه چیز است اول اقرار قاتل بآنکه کشته است او را و اکثر
علما را اعتقاد آنست که یکمرتبه کافیست و بعضی گفته اند بدو مرتبه
ثابت میشود و شرط است که اقرار کننده بالغ و عاقل و مختار
و آزاد باشد پس اگر طفل نابالغ یا دیوانه اقرار کند اعتبار ندارد
و اگر کسی بجبر و شکنجه اقرار کند اعتبار ندارد و چون حق آقا

با و تعلق دارد و اگر آقا صح

نیز تصدیق کند ثابت میشود و اگر آقا اقرار کند بچیزی که موجب
قصاص است در حق بنده اعتبار ندارد و اگر اقرار کند بامری که موجب
دیت باشد میشنوند هرچند بنده اقرار نکنند و تعلق میگیرد برقبه بنده
موافق مشهور و اگر سفیه که اموال خود را ضایع کند یا کسی که
قرض بسیار بهم رسیده باشد که زیاده از اموالش باشد و حاکم شرع
او را منع کرده باشد از تصرف در اموالش اگر قرار بقصاص کند
ثابت میشود و اگر اقرار کند بموجب دیت اکثر گفته اند ثابت
میشود اما با قرض خواهان در مفلس شریک نمیشود بلکه بعد از ادای
قرضها اگر مال بهم رسد میدهد و اگر یکی اقرار کند که من او را
بعمد کشتم و دیگری اقرار کند که من او را بخطا کشتم وارث مخیر است
میان هر دو و هریک را اختیار کند دعوای او از دیگری ساقط میشود
و اگر یکی اقرار کند که من او را عمدا کشتم پس دیگری اقرار کند
که من کشتم او نکشته است پس اول از اقرار خود برگردد قصاص
و دیت از هر دو ساقط میشود و امام ع از بیت المال دیت را
میدهد بنابر مشهور و بعضی گفته اند وارث مخیر است هریک را
که اختیار میکند میکشد و دست از دیگری برمیدارد و مستند
مشهور روایتیست که از حضرت صادق ع منقولست که در زمان

حضرت امیر ص مردی را بخدمت آنحضرت آوردند که او را در خرابه
دیده بودند که کارد خون آلودی در دست داشته و کشته در آن خرابه
بود که در خون خود دست و پا میزده و حضرت امیر از او پرسید
که چه میگویی گفت یا امیرالمؤمنین من او را کشتم حضرت فرمود
ببرید او را و بعوض مقتول قصاص کنید در اثنای راه که او را
میبردند که قصاص کنند مردی بسرعت تمام آمد و گفت تعجیل
مکنید و او را بخدمت حضرت برگردانید چون بخدمت حضرت
امیر ع آمدند آنمرد دویم گفت والله یا امیرالمؤمنین او کشنده
مقتول را نکشته من کشته ام حضرت بمرد اول گفت چه باعث
شد تو را که اقرار بر جان خود کردی گفت یا امیرالمؤمنین چه میتوانستم
گفت و حال آنکه این گروه بسیار بودند گواهی میدادند و مرا
با کارد خون آلودی نزد کشته یافته بودند که هنوز خون از او
جاری بود و من نزد او ایستاده بودم از ترس کتک اقرار
کردم و من مردی قصاب بودم گوسفندی در پهلوی این خرابه
کشتم و مرا بول گرفت و کارد در دست داخل خرابه شدم که بول
کنم ناگاه این کشته را دیدم که در خون خود میطپید که این جماعت
داخل خرابه شدند و مرا بگرفتند حضرت امیر ع فرمود که هر دو را

ببرید نزد امام حسن ع و بپرسید که حکم در باب اینها چیست
چون هر دو را بخدمت امام حسن مجتبی ع بردند و قضیه را عرض
کردند فرمود که بگویید بحضرت امیر که اگر این مرد یک کس را
کشته یک شخص دیگر را زنده کرده است و از کشتن نجات
داده و حق تعالی میفرماید وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا
النَّاسَ جَمِيعًا یعنی هر که زنده کرداند نفسی را چنانست
که زنده کردانیده است همه مردم را دست از هر دو باید داشت و دیت
مقتول را از بیت المال باید داد چون بحضرت امیر ع عرض کردند تصویب
حکم آنحضرت نمود و دیت را از بیت المال داد دویم گواهست
و خلافی نیست در آنکه بدو گواه عادل مرد قصاص ثابت میشود
و بعضی گفته اند بگواهی یکمرد و دو زن عادل نیز ثابت میشود قصاص
و جمعی از علما گفته اند که بشهادت ایشان قصاص ثابت نمیشود
اما دیت لازم میشود هرچند بعد شهادت داده باشند اما فعلی که موجب
دیت باشد مثل قتل شبیه عمد یا خطا یا جراحتها که در آنها قصاص
نمیباشد و دیت میباشد مانند شکستن استخوان یا جراحتی
که باندرون رسیده باشد اینها بیکمرد و دو زن دیگر عادل و قسم
ثابت میشود بنابر مشهور و در شهادت شهود شرط است که صریح

شهادت دهند مثل انکه بکویند شمشیر براو زد و بهمان زدن
مرد یا انکه انقدر زد او را که بان مرد یا انکه بسبب ان بیمار شد
و بهمان بیماری مرد اکر درانیصورت قاتل کوید که راست میکوید
که بیمار شد اما بان بیماری نمرد و بسبب دیکری مرد بعضی کفته‌اند
قول اول مسموع نیست با قسم و ایضا شرط است که کواهی کواهان
با یکدیکر موافق باشد پس اکر یک کواه کوید که او را در اول روز کشت
و دیکری کوید در اخر روز یا یکی کوید در خانه کشت و دیکری کوید
که در بازار کشت یا یکی کوید بخنجر کشت و دیکری کوید بشمشیر کشت
ثابت نمیشود و خلافست که درانیصورت ایا لوث ثابت میشود
برای قسامه یا نه و اکر یکی شهادت دهد که دیدم که او را کشت
و دیکری کوید که از او اقرار شنیدم که او را کشته ثابت نمیشود کشتن
اما لوث متحقق میشود اکر یکی کوید که اقرار کرد که او را کشته ام
اما تصریح بعمد نکرد اصل کشتن ثابت میشود و در نوع کشتن قول
قاتل مسموعست و اکر یکی کوید که او را عمدا کشت و دیکری کوید او را
کشت و بر عمد شهادت ندهد مشهور انست که قتل ثابت نمیشود
اما لوث متحقق میشود و درین باب چند مسئله است اول انکه
اکر دو کس بر دو کس کواهی دهند که فلان شخص را کشته‌اند پس
ان

ان دو کس بر کواهان شهادت دادند که کواهان او را کشته‌اند اکر وارث
مقتول تصدیق کواه اول کرد قصاص بر دو مرد ثانی ثابت میشود
و اکر تصدیق دو مرد دیکر کرد قصاص از همه بر طرف میشود دویم
اکر دو کواه کواهی دهند بر شخصی که مقتول را کشته است و دو کواه دیکر
کواهی دهند بر دیکری که او کشته است درین مسئله خلافست
بعضی کفته‌اند که هیچ یک را نمیکشند و از هر یک نصف دیت میکیرند
اکر کواهی بعمد یا شبیه عمد داده‌اند و اکر بر خطا کواهی دهند از عاقله
هر یک نصف دیت میکیرند و بعضی کفته‌اند وارث مخیر است
تصدیق هر یک از کواهان که میکند او را که کواهی برای او داده‌اند
میکشد و در مسئله اقوال دیکر نیز هست و محل اشکالست سیم
هرکاه دو کواه عادل شهادت دهند بر مردی که شخصی را کشته است
پس مرد دیکر بیاید و بکوید من کشته‌ام او را و این مرد که کواهان
بر او کواهی داده‌اند بیکناهست و درانیصورت مشهور میان
علما انست که وارث میتواند بکشد ان کس را که بر او کواهی داده‌اند
و انکه اقرار کرده است نصف دیت را میدهد بوارث ان شخص
که او را قصاص میکنند و میتواند که او را بکشد که اقرار کرده است
که من تنها کشتم او را و میتواند وارث مقتول هر دو را بکشد

اما باید نصف دیت بدهد بوارث انکه کواه بر او کواهی داده و نمیدهد
چیزی بوارث انکه اقرار کرده است و اکر بدیت راضی شود از هر یک
نصف دیت میکیرد و این مضمون روایت صحیحست که درین
باب وارد شده است و بعضی قایل شده‌اند که مخیر است وارث
میان قصاص هر یک که خواهد چهارم از انها که قتل بانها لوث
ثابت میشود قسامه است یعنی قسم چند که مدعیان خون بخورند
و بان ثابت کنند خون را و حق تعالی احتیاط در خون مسلمان و عدم
جرات فسقه بر قتل ایشان در خون اول قسم را بر مدعی قرار
داده و اکر رد کند بر مدعی علیه بخلاف حکم اموال که اول قسم
متوجه مدعی علیه میشود اکر کواه نباشد و اکر او رد کند مدعی قسم
میخورد و بعضی کفته‌اند اکر رد نکند و نکول از قسم کند باز ثابت
میشود و اما قسامه در جایی است که لوث باشد یعنی قرینه باشد
که افاده ظن کند بر صدق قول مدعی که اکر لوث نباشد حکمش سایر
دعواها یکقسم متوجه مدعی علیه میشود و بیکقسم دعوی از او
ساقط میشود و اکر قسم را رد کند مدعی قسم میخورد مثل سایر
دعاوی و درین مقام چند بحث است بحث اول در تحقیق لوث و ان
چنانچه لوث که مفید ظن باشد بر انچه مدعی دعوی میکند مثل انکه یک شاهد
شهادت

شهادت بدهد که او کشته است یا جمعی از فساق یا کفار یا زنان یا اطفال
شهادت بدهند در حق ایشان ظن قوی بهم رسد که او کشته است
یا ببینند که او تازه کشته شده و کسی حربه خون الودی دارد و نزدیک او
ایستاده یا نزدیک او میکریزد یا کشته در خانه جماعتی یافت
شود یا انکه کشته در میان قبیله یا قلعه یا قریه کوچکی یا محله یافت
شود و میان ایشان دشمنی ظاهری بوده باشد در حق ایشان لوث
خواهد بود بنابر مشهور اکر وارث دعوای خون قتل کند بر ایشان
یا بر بعضی از ایشان قسم یاد میتواند کرد برای اثبات دعوای
خود یا انکه از دور ببینند که مردی حربه حرکت میدهد و بکار میفرماید
و چون نزدیک بیایند کشته را ببینند این نیز موجب لوثست
یا انکه یک عادل و یا دو عادل شهادت بدهند که یکی از این دو شخص او را
کشته در حق هر یک لوث متحقق است که اکر وارث یکی را
تعیین کند قسم میتواند یاد داد و همچنین اکر جماعتی پراکنده شوند
و کشته در ما بین باشد در وقت مجادله لوث در حق هر یک ثابت است
و اکر کشته متوجه میباشند دو قریه بیایند بهر یک که نزدیکتر است
لوث نسبت بانها میشود و اکر نسبتش بهر دو مساوی باشد
نسبت بهر دو لوث ثابت میشود بشرط عداوت ظاهری که میان

اوویشان نجس باشد واگر مجروح [blot] گوید که مرا ضربت زد موجب لوث
نمیشود وبعضی از علما بنابر مشهور گفته اند لوث است ومشهور
آنست که در لوث شرط نیست که اثر جراحت نجس باشد زیرا که ممکن است
که کشتن بگرفتن یا فشردن خصیه وامثال اینها نجس باشد واگر کشته را
درخانه بیابند ودرانخانه غلامی بوده باشد لوث نسبت بغلام ثابت
میشود خواه غلام مقتول باشد وخواه غلام دیگری باشد ووارث
با قسامه بر عمد میتواند غلام را بکشد یا به بندگی بگیرد واگر
غلام دیگری باشد واگر غلام مقتول باشد نیز فایده در بعضی صور
ظاهر میشود واگر لوث نسبت باهل خانه ثابت شود ویکی از انها
ثابت کند که در وقت کشته شدن او درانخانه نبوده لوث
از او ساقط میشود واگر ثابت نتواند کرد بقسم از او رفع میشود
بحث دویم در عدد قسامه است وخلافی نیست درانکه در
دعوای قتل عمد پنجاه قسم است ودر شبیه عمد وخطا خلافست
بعضی گفته اند در اینها نیز پنجاه قسم است وبعضی گفته اند بیست وپنج
قسم است واین قول بحسب دلیل قویتر است واول را احوط
دانسته وقسامه چنانچه در کشتن میباشد در جراحت نیز میباشد
مثل انکه دست کسی را بریده اند ولوث نسبت بکسی حاصل است
وگواه

قسامه
در عدد قسم

وگواه نیست ومجروح دعوی میکند بر انکه لوث بر او ثابت شده
بقسم میتواند ثابت کرد اما در عدد قسم در اینجا نیز خلافست
بعضی گفته اند هر عضوی که دیت او برابر دیت ادمی باشد حکمش
مانند قتل است که مطلقا پنجاه قسم است بنابر یکقول وبنابر قول
دیگر در عمد پنجاه است ودر شبیه عمد وخطا بیست وپنج وانچه کمتر باشد
باین نسبت کم میشود پس اگر عضوی را دعوی کند که عمدا بریده
ودیت او مثل دیت آدمی باشد مثل انکه زبان او را بریده یا بینی
او را یا هر دو دست او را بریده بر پنجاه قسم میشود واگر دعوی
میکند که یکدست او را بریده ویا یک چشم او را کور کرده
که دیتش نصف دیت آدمی است بیست وپنج قسم خواهد
بود واکثر علما گفته اند که در اعضا اگر مثل دیت آدمی باشد مطلق
شش قسم است وهرچه کمتر باشد بهمین نسبت کم میشود چنانچه
اگر یکدست را بریده باشد سه قسم خواهد بود واین قول اقوی واظهر است
بحث سیم در بیان کیفیت قسامه است وحکمش آنست
که هرگاه قرینه لوث باشد وبر خصوص شخصی دعوی کند وارث گوید
فلان فلان شخص پدر مرا کشته است ومن علم دارم باین وقسم

قسامه

یاد میکنم بر این از خویشان وقبیله خود بعدد قسامه جمع میکنند
وهریک قسم یاد میکنند که فلان شخص فلان مقتول را بعمد کشته است
واگر عمد دعوی کند پنجاه کس می آیند خواه وارث خون باشند وداخل
مدعیان باشند وخواه نباشند واگر پنجاه نفر نباشند یا باشند
وبعضی قبول قسم نکنند قسم را بر ایشان مکرر میکنند تا پنجاه
تمام شود مثل انکه اگر بیست وپنج نفر باشند هریک دو قسم
یاد میکنند واگر ده نفر باشند هریک پنج قسم یاد میکنند
ودر دعوای قتل خطا بیست وپنج نفر قسم یاد میکنند بنابر
قول اقوی ودر اعضا بنابر قول اقوی شش نفر واگر سه نفر باشند
هریک دو قسم یاد میکنند واگر بغیر مدعی احدی نباشد همه
قسمها را او یاد میکند واگر کسری در قسم واقع شود درستست
که باید تمام کنند ومشهور آنست که شرط است در قسامه که ذکر
کند که بتنهایی در قسم کشنده را وکشته شده را با نسبتشان
بنحوی که اشتراکی نباشد وذکر کند که بتنهایی کشته است یا شریکی
داشته است وانکه بعمد کشته است یا بشبیه عمد یا بخطا وهرگاه
مدعی وخویشان وقبیله او وان عدد که میباید از قسم یاد نکنند
مدعی میتواند رد کند قسم را بر منکر که او وقبیله وعشیره او
مجموع

مجموع پنجاه سوگند یاد کنند که او را نکشته اند واگر قبیله وعشیره
یاد نکنند منکر بتنهایی پنجاه سوگند یاد کند واگر خود نکول نماید وقسم
یاد نکنند وعشیره وخویشانش پنجاه سوگند یاد کنند بعضی گفته اند
کافی است برای رفع دعوی وبعضی گفته اند تا خود سوگند یاد نکند
اگرچه یک سوگند باشد رفع دعوی نمیشود واگر مطلقا پنجاه قسم بان
عددی که باید یاد کند منکر واقارب او یاد نکنند مشهور انست
که دعوای قتل برایشان ثابت میشود وبعضی گفته اند میتواند
منکر رد کند قسم را بر مدعی پس اگر مدعی قسم یاد نکند دعوای
باطل میشود واگر یکقسم یاد کند دعوی ثابت میشود واگر کافر
دعوای قتل بر مسلمی داشته باشد که کافر را کشته باشد وباید دیت
بدهد خلافست که آیا بقسامه ثابت میتواند کرد وبعضی گفته اند
یا نه واول اشهر است واگر کشتن غلام خود را بقسامه ثابت میتواند
وبعضی گفته اند در اینجا یکقسم کافی است واین قول ضعیف است افضل
ششم در سایر احکام وتوابع قسامه است ودران چند
مطلب است اول هرگاه انها که دعوی قتل برایشان میکنند زیاده
از یک کس نباشد مثل انکه وارث میگوید که فلان وفلان هردو پدر مرا
کشته اند اگر مدعی سوگند یاد کند یک پنجاه قسم در عمد کافی است واگر

قسم را بانها رد کنند دو قولست بعضی گفته اند پنج قسم را بانها قسمت
میکنند و اکثر علما گفته اند که هر یک پنج سوگند یاد میکنند دویم
هرگاه دو کس دعوای قتل کنند و در یکی لوث باشد و بر دیگری لوث نباشد
برای انکه لوث بر او ثابت است پنجاه قسم یاد میکنند و به نسبت شرکت
بر قتل او ثابت میشود پس اگر دعوای عمد کرده باشد و قسم یاد کند
و خواهد او را بکشد باید که نصف دیت او را بدهد و او را بکشد
و دیگری که لوث در او نیست یک سوگند یاد میتواند داد و اگر
او رد کند یک سوگند یاد میکند و قتل بر او نیز بقدر شرکت ثابت
میشود سیم هرگاه وارث خون متعدد باشند مثل انکه مقتول
دو پسر داشته باشد و لوث متحقق باشد مجموع دو پسر با سایر اقارب
مقتول پنجاه قسم یاد میکنند در عمد و اگر یکی از دو پسر غایب باشد
یا نابالغ باشد وارث حاضر بالغ اختیار دارد اگر میخواهد صبر میکند
تا دیگری حاضر یا بالغ شود و اگر میخواهد خود با اقارب پنجاه قسم یاد
میکنند و بقدر حصه او ثابت میشود و چون غایب حاضر شود
یا طفل بالغ شود بقدر حصه خود بیست و پنج سوگند در عمد یاد میخواهد
کرد چهارم هرگاه لوث بر کشتن شخص متحقق باشد و دو پسر
مثلا داشته باشد و یکی گوید که ان شخص کشته است که لوث در او متحقق است
و دیگر

و دیگری گوید که او نکشته است خلافست که آیا لوث بر طرف میشود یا باقیست
و بنا بر مشهور که لوث بر طرف نمیشود پسر اول پنجاه قسم یاد میکند و نصف دیت را
میگیرد پنجم هرگاه وارث خون بمیرد وارث او در قسم قایم مقام اوست ششم
خلافست که متهم بقتل را پیش از ثابت شدن آیا حبس میکنند یا نه بعضی گفته اند
تا شش روز حبس میکنند اگر مدعی ثابت نکرد او را رها میکنند و بر این مضمون
روایتی هست و بعضی گفته اند تا ثابت نشود حبس نمیکنند و بعضی گفته اند
اگر حاکم شرع را ظنی بهم رسیده است که او قاتل است او را شش روز حبس میکند
و الا فلا و قول نادری هست که اگر مدعی دعوی کند که گواه دارم و حاضر نیست
تا یکسال حبس میکنند و این قول ضعیف است هفتم هرگاه کشته در میان
انبوه
انبوه مردم بیابند مانند بازاری که کثرت بسیار در ان باشد و از همه صنف
مردم جمع شوند یا بر سر پلی یا جسری یا در مسجد جامعی یا در بیابانی که نزدیک
قریه و شهر نباشد در اینجا لوث نمیباشد و دیت را امام ع از بیت المال
مسلمانان میدهد فصل هفتم در کیفیت استیفای قصاص است و در ان
چند مقصد است اول مشهور میان علما آنست که در قتل عمد قصاص لازم میشود
و پس اگر وارث خون و قاتل هر دو راضی بدیت بشوند و صلح بکنند بر مالی قصاص
ساقط میشود و انچه صلح کرده اند لازم میشود و اگر وارث طلب کند و قاتل
راضی نباشد و گوید مرا بعوض بکش او را جبر نمیتواند کرد بر دیت و اگر قاتل

گوید دیت میدهم تا وارث راضی نشود قصاص ساقط نمیشود و بعضی از علما
گفته اند در عمد یکی از قصاص یا دیت لازم میشود و وارث خون اختیار دارد
اگر خواهد قصاص میکند و اگر خواهد دیت میگیرد و قاتل را اختیاری نیست دویم
در بیان وارث قصاص و دیت است بدانکه خلافی نیست میان علما که زن و شوهر
از دیت میراث میبرند و در سایر ورثه چهار قولست اول انکه هر که میراث
مال میبرد میراث از دیت میبرد و اختیار قصاص دارد دویم انکه مخصوص
عصبه است یعنی خویشان پدری و برادران و خواهران مادری تنها نه اختیار
قصاص و نه از دیت میراث میبرند و همچنین خال و خاله و عمه و عمو
مادری از قصاص و دیت میراث نمیبرند و بعضی حکم محروم بودن را
مخصوص برادران و خواهران مادری دانسته اند و در سایر اقارب
مادری جاری نکرده اند زیرا که روایات در خصوص ایشان وارد شده است
و این قول خالی از قوتی نیست سیم انکه زنان را مطلق اختیار بر
قصاص کردن و عفو کردن نیست و اختیار با مردانست و اگر بدیت
قرار دهند ایشان میراث میبرند مقصد سیم در حکم وحدت و تعدد
وارث است اگر وارث خون یک کس باشند خلافست که آیا بدون رخصت
امام ع یا حاکم شرع قصاص میتواند کرد یا نه بعضی گفته اند موقوف برخصت
نیست و بعد از ثبوت بدون رخصت حاکم شرع قصاص میتواند کرد و بعضی گفته اند
بدون

اشهر انست که زن ...

بدون اذن حاکم شرع جایز نیست قصاص کردن و اگر بکند حاکم شرع
او را تعزیر میکند و چیزی بر او لازم نمیشود و بعضی گفته اند تعزیر بر او لازم
نمیشود و بر هر تقدیر در باب قصاص در اعضا تاکید در رخصت حاکم
شرع زیاده از قصاص نفس است و این خلافها اکثر فقها در وارث
واحد ذکر کرده اند اما ظاهر انست که در متعدد نیز همین خلاف جاری است
و دلایل مشترکست و اگر وارث خون متعدد باشند دو قولست بعضی
گفته اند که هر یک را جایز است استیفای قصاص کردن بعد از ثبوت
و ضامن است حصه باقی ورثه را اگر قدر حصه هر یک را از دیت بدهد
و قول دیگر انست که جایز نیست هیچیک را بدون اذن دیگران
قصاص کردن بلکه اگر همه اتفاق بر قصاص کنند باید که همه شمشیر را
بگیرند و بر گردن او بزنند یا همه یک شخص بیگانه را یا یکی از خودها را
وکیل کنند که او را بکشد پس اگر یکی از ورثه بدون اذن دیگران قاتل را
بکشد نامشروع کرده است و در حکم او هم دو قولست اول انکه بد کرده است
اما قصاص نمیتواند کرد او را بلکه سایر ورثه حصه خود را از دیت
از ان وارث میگیرند و بعضی گفته اند از ترکه قاتل که مقتول شده
میگیرند و ورثه آن وارث که قاتل را کشته میگیرند و اکثر گفته اند
میان این هر دو شق مخیرند دویم انست که اولیای ورثه قاتل که مقتول

ثانی است بقصاص او میتواند کشت و باید دیت مقتول اول را
بورثه مقتول ثالث و سایر ورثه مقتول اول بدهند از ترکه مقتول
ثانی که قاتل اوست مقصد پنجم در بیان حکم وارث طفل غایب است
اگر وارث خون متعدد باشند مثل آنکه مقتول چند پسر دارد و بعضی حاضر
و بعضی غایب مشهور است که وارث حاضر میتواند استیفای قصاص
بکند بشرط آنکه حصه غایب را از دیت ضامن شود و بعضی گفته اند انتظار
میکشند که طفل بالغ شود و دیوانه عاقل شود و بعضی گفته اند درین مدت
قاتل را حبس میکنند و اگر وارث پدر یا جد پدری که هر یک ولی
طفلند داشته باشد بعضی گفته اند ولی میتواند استیفای قصاص بکند
و بعضی گفته اند صلح بر دیت نیز اگر مصلحت داند میکند و اگر بالغ عاقلی
در میان ورثه باشد بعضی گفته اند میتواند قصاص کرد با ضامن شدن
حصه طفل یا دیوانه از دیت و مسئله در غایت اشکال است
مقصد ششم هرگاه وارث متعدد باشند و بعضی اراده قصاص
نمایند و بعضی اراده دیت گرفتن کنند و قاتل بدیت راضی شود یا بمبلغ
دیت را صلح کنند باز میان علما خلافست اکثر گفته اند که آنها که
بدیت راضی نشده اند قصاص میتوانند کرد و باید که قدر حصه آنها
که صلح کرده اند از دیت بدهند و بعضی گفته اند که درین صورت
قصاص

قصاص نمیتوان کرد و باید که بدین صورت راضی شوند و بر این مضمون
احادیث صحیحه دلالت کرده است و احوط است ولیکن اول اشهر است و اگر
عفو کنند بعضی از ورثه و بعضی عفو نکنند و طلب قصاص کنند مشهور
میان علما است که قصاص میتوانند کرد اما باید که حصه آنها که عفو
کرده اند از دیت بورثه قاتل بدهند و اگر شخصی عمداً کشته شود و قرض
بسیار داشته باشد مشهور آنست که ورثه مخیراند اگر خواهند قصاص
میکنند و اگر خواهند ببخشند و اگر خواهند دیت میگیرند اگر قاتل راضی
شود بدادن دیت و اگر دیت گیرند آنرا صرف قرضهای مقتول میکنند
و بعضی گفته اند اگر قاتل دیت دهد میباید ورثه قبول کنند و او را
قصاص نکنند مگر آنکه ضامن شوند بقدر دیت از قرض مقتول را
تعدد قتل
مقصد هفتم در بیان حکم تعدد مقتول است اگر یک شخص
چندین کس را بیک دفعه بمیراند ورثه جمیع مقتولین صاحب
حق خواهند بود و اگر اتفاق کنند و همه یکمرتبه استیفا کنند حق خود را
همه گرفته خواهند بود و اگر یکی از ایشان بقرعه یا به پیش دستی
او را بکشد استیفای او شده خواهد بود و در حق دیگران خلافست
بعضی گفته اند از برای هر یک از آنها یک دیت از مال او میگیرند
و بعضی گفته اند حقشان ساقط میشود و قول اول مشهورتر است

مقصد هشتم خلافست که آیا میتوانند بعضی طلب قصاص کنند و
بعضی طلب دیت و اگر چند کس را بتعاقب کشته باشد یکی بعد از دیگری وارث
هر یک را میرسد که طلب قصاص بکنند و خلافست که آیا سابق را تقدم
است یا نه بر هر تقدیر اگر یکی سبقت کند و او را بکشد بدون رضای دیگران
حکمش همانست که در شق سابق مذکور شد و همان خلافها در آن جاریست
و مشهور آنست که دیگران هر یک تمام دیت را میگیرند مقصد نهم
در آداب استیفای قصاص است علما گفته اند که سنت است که امام ع یا حاکم
شرع دو گواه عادل که مسایل قصاص را دانند حاضر کردانند هنگامی که
استیفای قصاص میکنند و باید که اگر قصاص در اعضا باشد آلتی که
بآن قصاص میکنند بزهر نیالوده باشند و در قصاص نفس نیز گفته اند
باید آلت مسموم نباشد اگر باعث آن شود که باد کند یا از هم بپاشد
و او را غسل نتوان داد یا کفن نتوان کرد و آلتی که بآن قصاص میکنند تیز
باشد و کند نباشد که تعذیب زیادتی باو برسد هر چند قاتل بآلت کند او را
کشته باشد و بعضی در این صورت تجویز آلت کند کرده اند اما باید کندتر از
حربه قاتل نباشد و اول احوط است و مشهور آنست که در قصاص قتل باید
که بشمشیر او را گردن بزنند هر چند او بنحو دیگر کشته باشد مثل آنکه غرق کرده
باشد او را یا سوزانیده باشد یا بضرب سنگ یا چوب کشته باشند و بعضی گفته اند
بهمان

بهمان طریق که او کشته است او را میتوان کشت مگر آنکه بنحو حرامی کشته باشد
مثل آنکه از بسیاری لواط او را کشته یا بجادو او را کشته باشد یا شراب بحلق
او ریخته باشد تا او مرده باشد که در این صورتها اکتفا بگردن زدن میکنند اکثر
گفته اند که امام ع شخصی را تعیین کند برای حد زدن و قصاص کردن
از بیت المال او را وظیفه بدهد و اگر بیت المال نباشد بعضی گفته اند اجرت
او را از قاتل یا جنایت کننده میگیرند و اگر گوید بگذارید من خود را بکشم
یا دست خود را ببرم اکثر گفته اند که جایز نیست و اگر در قصاص عضو
بدون تقصیر قطع کننده او بمیرد بر او چیزی نیست و اگر زن حامله
مستحق حد یا قتل یا قصاص شده باشد پیش از وضع حمل جایز نیست
بر او اقامت حد یا قصاص کردن برای رعایت فرزند هر چند حرامزاده
باشد فصل هشتم در بیان احکام متفرقه است و در آن چند مسئله است
اول اگر شخصی دست کسی را ببرد پس دیگری را بکشد اول دست او را برای اول
میبرند بعد از آن او را برای دویم میکشند و همچنین اگر اول کشته باشد
کسی را و دست دیگری را بریده باشد باز اول دستش را میبرند و آخر
گردنش را میزنند اگر هر دو دست کسی را بریده و هر دو دستش را بعوض
میبرند پس جراحت مجروح اول سرایت کرده و بهمان جراحت
مرد او را بعوض میکشند و چیزی بعوض دستهای بریدن باو نمیدهند

بنابر مشهور و در مسئله اشکالی است دویم هرگاه قاتل عمد بگریزد و
برا و دست نیابند تا بمیرد اکثر علما گفته اند دیت از مال او میگیرند و بعضی
گفته اند اگر مال نداشته باشد از خویشان نزدیک او میگیرند پس از خویشان
دورتر و براین مضمون روایت معتبری وارد شده است بعضی گفته اند
مطلقا دیت نمیگیرند روایت معتبر منقولست که مردی را نزد عمر علیه ما علیه
آوردند که برادر مردی را کشته بود عمر او را بدست برادر مقتول داد
که او را بکشد پس براو زد و گمان کرد که او مرده است پس او را یاران
او بخانه بردند و در او رمقی یافتند و معالجه کردند تا باصلاح آمد چون
از خانه بیرون آمد باز برادر مقتول او را گرفت و گفت تو قاتل برادر
منی و من ترا میکشم او گفت مرا یکبار کشتی چون او را نزد عمر برد حکم
کرد که او را بکشد چون بیرونش آوردند میگفت ای گروه مردم این
مرد مرا یکبار کشته است و چون او را بر حضرت امیر المؤمنین ع گذرانیدند
و بر حال او مطلع شد ... فرمود که بر او تعجیل مکنید تا من بروم نزد عمر
و مسئله را تعلیم او کنم چون نزد عمر آمد و فرمود که حکم خدا چنان نیست
که تو گفته گفت پس حکم چیست فرمود که این قاتل باید قصاص
خود را از برادر مقتول گیرد برا آنچه نسبت باو کرده است پس برادر
مقتول او را بکشد برادر چون این را شنید دست از و برداشت
داوها

و او را بخشید برای آنکه ترسید که اگر آنچه نسبت باو کرده است باو بکنند
کشته شود و بمضمون این روایت اکثر قدمای علما عمل کرده اند و بعضی این
روایت را حمل کرده اند بر آنکه وارث او را بغیر طریق شرعی قصاص کرده باشد
چنانچه ظاهر روایت آن است که آن قدر چوب براو زده بود که بگمان خود او را
کشته بود و پس اگر شمشیر بر گردن او زده باشد و کاری بیفتاده باشد این حکم
ندارد و او را می توان کشت چهارم در روایت معتبر از حضرت
صادق ع منقول است که اگر شخص مردی را بکشد و مقتول دستش بریده
باشد اگر دستش جنایتی بریده اند که بر خود کرده است یا دستش را کسی بریده و دیت
دست خود را گرفته و اولیای مقتول خواهند او را قصاص کنند باید که دیت
دست بریده خود را بورثه قاتل بدهند و او را قصاص کنند و اگر خواهند
دیت بگیرند باید دیت دست را اسقاط کنند و باقی را بگیرند و اگر دستش
در جنایتی بریده نشده و دیت دست خود را نگرفته قاتل را در عوض
میکشند و دیت دست را نمیدهند و اگر دیت گیرند دیت تمام میگیرند
حضرت فرمود که چنین یافته ام در کتاب حضرت امیر المؤمنین ع و اکثر علما
باین روایت عمل کرده اند و بعضی گفته اند مطلقا دیت دست را نمیکنند
پنجم در روایت معتبر از حضرت امام محمد باقر ع منقول است که شخصی
انگشتان دست کسی را ببرید و دیگری باقی کف او را ببرید اگر خواهد

و در آن چند بحث است اول آنکه شرط است در قصاص اعضا که عمد آن
عضو داشته باشد هر چند که آن فعل غالبا باعث تلف میشود یا آنکه قصد
تلف عضو داشته باشد ز سبب نباشد چنانچه در قتل عمد مذکور شد و ایضا
چنانچه در قصاص نفس مذکور شد در قصاص اعضا نیز شرط است که
در اسلام و آزادی برابر باشد یا کافر دست مسلمان را ببرد که درین دو صورت
قصاص میکنند بنده و کافر را و اگر زنی عضو مردی را ببرد همان را قصاص
میکنند اگر آن عضو در زن باشد و زیادتی دیت را از زن میگیرند و اگر
مردی عضو زنی را قطع کند او را قصاص میکنند اگر آن عضو در مرد باشد
اما از زن تفاوت دیت را میباید بدهد مثل آنکه مردی یک دست زنی را بریده
باشد اگر زن خواهد دست او را ببرد میباید نصف دیت دست را که ربع
دیت آدمی باشد باو بدهد و دست او را ببرد و پیشتر مذکور شد که تا ثلث
دیت نرسد دیت مرد و زن تفاوت نمیکند و قصاص اعضای کافر
بعوض کافر مسلمان میکنند و قصاص اعضای بنده بعوض آزاد میکنند
اما اعضای مسلمان را بعوض کافر و آزاد را بعوض بنده قصاص میکنند
و ایضا شرط است که عضوی که قصاص میکنند با عضو مقطوع در
سلامتی و علت مساوی باشند یا عضو مقطوع بهتر باشد مثل آنکه
دست صحیح را بعوض دست شل نمیبرند بلکه دیت دست شل را
میگیرند

میگیرند و دست شل را بعوض دست صحیح و دست شل را میبرند مگر
آنکه از باب خبرت و طبیبان حاذق خبر دهند که اگر این دست شل
بریده شود خونش بند نخواهد شد تا او بمیرد و در این صورت دیت میگیرند
بحث دویم در کیفیت قصاص جراحات است و جراحتها که بر سر واقع
شود و آنرا شجه میبامند باید که در همان موضع از سر که جراحت
کرده است قصاص کنند و طول و عرض آن جراحت را بریسمان یا غیر
بگیرند که بهمان مقدار قصاص کنند و اول و آخر آنرا نشانی بکنند
که زیاده بریده نشود اما عمق اعتبار ندارد بلکه باید آنقدر فرو برند
که هم آن نوع بر آن صادق آید مثل آنکه جراحت موضحه بوده است یعنی
استخوان نمایان شده بوده است درین جراحت آنقدر بیته می برند که
استخوان ظاهر شود سیم شرط است در قصاص جراحت که در آن
احتمال خطر مردن نباشد و غالب آن باشد که آن جراحت کشنده
نباشد پس اگر چنین نباشد و خطر مردن باشد قصاص نمیکنند بلکه
دیت میگیرند مثل آنکه حربه بر شکم کسی زد که باندرون رسید و او نمرد
و زنده ماند در اینجا قصاص نمیتواند کرد زیرا که غالبا کشنده است و در اینجا
بندرت چنین شده است که نمرده است و همچنین جراحتی که بر سر بزنند
و تا مغز سر شکافد در آن نیز چون محل خطر است در آن قصاص نیست

ودیت میگیرند وایضا قصاص نمیباشد در شکستن استخوان یا شکستن
استخوانهای بدن یا بدر کردن استخوان از جای خود زیرا که خطر است در اکثر
ودر بعضی مقدار جنایت را که ضبط نمیتواند کرد مانند شکستن استخوان
را نمیتواند ضبط کرد که همان مقدار بشکند و بیشتر نشکند چهارم
خلافست میان علما که آیا پیش از مندمل شدن جراحت مجروح جارح
قصاص میتواند کرد یا نه اکثر گفته اند جایز است و بعضی گفته اند که باید صبر
کند تا معلوم شود که او باین بمیرد قصاص نفس لازم میشود و قصاص
عضو ساقط میگردد پنجم گفته اند که قصاص اعضا را تا خیر میکنند
از شدت گرما و سرما با عتدال هوا و قصاص را با آهن میکنند که آسان تر باشد
واگر شخص چشم مردی را با انگشت در آورد بعضی گفته اند که او نیز میتواند
با انگشت چشم او را در آورد و بهتر آنست که با آهن سر کجی بدر آورد
که زجر بسیار واقع نشود ششم هرگاه شخص گوش کسی را ببرد و او
در همان ساعت گوش را بجای خود بچسباند و ملتیم شود مشهور آنست
که قصاص ساقط نمیشود و گوش جارح را میتواند برید و خلافست
که آیا میتواند گفت که تا گوش خود را جدا نکنی من نمیگذارم که گوش مرا ببری
و همچنین اگر بعد از قصاص گوش جارح مجروح گوش خود را بچسباند باز
خلافست که آیا جارح نمیتواند بگوید گوش خود را جدا کن که مثل من باشی یا نه

وایضا خلاف در گوش جارح است اگر بعد از قصاص گوش خود را بچسباند
و بهر حال بعضی اکثر گفته اند که اگر خطری در جدا کردن گوش چسبانیده نباشد
میباید جدا کند برای آنکه بعد از جدا کردن حکم میته بهم میرسند و بان نماز
نمیتواند کرد و جمیع احکام مذکوره محل اشکالست هفتم اگر اعور یعنی
کسی که یکچشم دارد یکچشم کسی را که دو چشم داشته باشد کور کند از و قصاص
میکنند هر چند بهمه چشم کور میشود و چشمش کور شود بایست که چشم
مردم را کور نکنند و اگر برعکس باشد که صحیح العین چشم اعور را کور کند
این یکچشم بجای دو چشم اوست اگر دیت دهد باید دیت دو چشم ابدهد
یعنی دیت تمام انسان و اگر قصاص کند مشهور آنست که یکچشمش را
کور میکنند و دیت یکچشم از او میگیرد و بعضی گفته اند که اگر اختیار قصاص
کند یکچشم او قصاص میکنند و دیت لازم نمیشود و احادیث معتبر بر قول
اول وارد شده است هشتم هرگاه کسی نور دیده شخص را ضایع کند و حدقه
بحال خود باشد او را قصاص میکنند بهمان نحوی که حدقه باقی باشد و نورش زایل
شود چنانچه در روایت از حضرت صادق ع منقول است که شخصی نزد عمر آمد
و دعوی کرد بر شخصی که طپانچه بر روی او زده که آب از دیده او نزول کرده و دیده‌هایش
بجای خود است اما هیچ نمی‌بیند آن شخص گفت من دیت چشم را باو میدهم
او قبول نکرد عمر گونه عاجز شود و هر دو را به نزد حضرت امیر المؤمنین ع فرستاد

که میان ایشان حکم نماید که جنایت کننده دیت داد و او راضی نشد تا آنکه دو
دیت و او راضی نشد و گفت میخواهم که قصاص کنم حضرت فرمود که آیینه را
گرم کردند و پنبه را تر کردند و بر پلک چشمش در همه اطراف چسبانیدند
و آیینه را نزد دیده‌اش برطرف شد در برابر قرص آفتاب داشتند و تکلیف
کردند او را و نظر کند در آیینه تا نور دیده‌اش برطرف شد و حدقه‌اش بحال
خود ماند و اکثر علما باین مضمون عمل کرده اند نهم قصاص میباشد
در دو ابروها و موی سر و ریش اگر نروید و اگر بروید ارش خواهد بود
چنانچه مذکور خواهد شد انشاء الله و در بریدن ذکر نیز قصاص میباشد
و تفاوتی نیست میان ذکر پیر و جوان و کودک و بالغ و ختنه نکرده
اما ذکر صحیح را که جماع تواند کرد بعوض ذکر عنین که جماع نتواند کرد نمیبرند
بلکه ثلث دیت آن را میگیرند و در خصیه‌ها نیز قصاص میباشد و در یک
خصیه نیز قصاص میباشد مگر آنکه بترسد که خصیه دیگر نیز ضایع شود که در اینصورت
دیت میگیرند حکم قصاص عضو صحیح است بعضو معیوب و برعکس گفته اند
که عضو صحیح را بعضوی که خوره در آن بهم رسیده باشد قصاص میکنند
اگر چیزی از آن نیفتاده باشد و بینی که احساس بوها کند بعوض بینی که احساس
بو نکند میبرند و گوش شنوا را بعوض گوش کر میبرند و اگر بعضی از بینی را بریده
ملاحظه میکنند که نسبت بجمیع بینی او چه نسبت دارد و همان قدر را میبرند

[illegible]

مثل آنکه انچه بریده شود نصف بینی اوست نصف بینی جارح را میبرند
و همان مقدار نمیبرند زیرا که ممکن است که بینی مجروح بزرگ باشد و اگر
آن مقدار را ببرند تمام بینی جارح بریده شود و اگر یکجانب بینی را بریده
باشد از همان جانب قصاص میکنند و این احکام همه در گوش
جاریست و گوش صحیح را بعوض گوش سوراخ کرده میبرند و اگر گوش
دریده را ببرد خلافست بعضی گفته اند گوش صحیح را میبرد و دیت
پاره کرده را باو میدهند و بعضی گفته اند گوش او را تا آنجا که گوش
مجروح صحیح بوده است میبرند و از برای قدر پاره شوده ارش میگیرند
دهم در شکستن دندان قصاص نیست بلکه دیت میگیرند بنا بر
مشهور و بعضی گفته اند که اگر توان بهمان مقدار که شکسته است
بی زیاده و نقصان ببرند قصاص میکنند و اگر دندان کسی را بکند
چند قسم است اول دندان صحیح اصلی میتواند کند دوم اگر کسی دندان
زیادتی داشته باشد دندان زیادتی او را بعوض میکنند و اگر نداشته
باشد دندان اصلی را بعوض نمیکنند و دیت میگیرند سیم اگر بالغی که
دندان شیر را انداخته و دندان نو آورده دندان شیر طفلی را بکند
که هنوز نینداخته مشهور آنست که در انحال قصاص و دیتی نیست
و انتظار میکشند تا دندانهای دیگر بریزد و عوض آنها بیرون آید اگر آن

دندان نیز درست روید بعضی گفته اند چیزی بر او لازم نیست و اکثر گفته اند
ارش لازم است یعنی غلامی که در این مدت یک دندان نداشته باشد با این غلام
که دندان داشته باشد اگر قیمتش تفاوتی داشته باشد آن تفاوت را
از دیت آن طفل حساب میکنند و میگیرند و اگر روییده سیاه یا درازتر
از سایر دندانها یا کوتاه تر از آنها در اینصورتها ارش میگیرند چنانچه
مذکور شود اگر دندانهای دیگر بروید و آن نروید اکثر گفته اند که رجوع
میکنند با اهل خبرت اگر گویند ممکن است بروید انتظار آن مدت میکشند
و بعضی گفته اند تا یک سال انتظار میکشند موافق روایتی اگر نروید
اکثر گفته اند قصاص میتوان کرد که دندان او را بکنند و بعضی بدیت
قایل شده اند و بعضی موافق چند روایت قایل شده اند که برای
هر دندان طفل یک شتر میدهند چهارم اگر بالغی دندان نابالغی
را بکند که هیچ یک دندان شیر نداشته باشد در اینجا خلافی نیست که قصاص
میباشد ولیکن اگر اهل خبرت و وقوف گویند که این دندان عوضش
خواهد روئید اکثر گفته اند تاخیر میکنند قصاص و دیت را تا آنکه
بروید یا یأسی حاصل شود که نمیروید پس اگر نروید قصاص یا دیت
ثابت است و اگر صحیح و سالم بروید بعضی گفته اند که ارش ثابت میشود
ورنه دیت مشهور آنست که ارشی میباشد بنحوی که مذکور شد و بعضی احتمال
داده اند

داده اند که در اینصورت قصاص ساقط نمیشود زیرا که این عطیه تازه است
که با او خدا داده است اگر معیوب بروید ارش عیب را میگیرد و اگر دندان جنایت
کننده بعد از قصاص بروید بار دیگر قصاص نمیکنند بنابر مشهور
پنجم در قصاص دندان شرط است که مثل آنرا قصاص کنند پس دندانهای
پیشترا بعوض دندانهای آسیا یا دندانهای جانب راست بعوض
دندانهای جانب چپ و بر عکس قصاص نمیکنند فصل دهم در احکام
زیادتی و نقصان عضو جانی و مجنی علیه است اگر کسی که یک انگشت
دست راستش کم باشد دست کسی ببرد که انگشتانش تمام باشد اگر دیت
گیرد دیت دست تمام میگیرد و اگر قصاص کند خلافی نیست در آنکه
با طلب دیت انگشت ناقص میتواند کرد یا نه بعضی گفته اند مطلقا میتواند
گرفت و بعضی گفته اند مطلقا نمیتواند گرفت و بعضی گفته اند اگر یک
انگشت بحسب خلقت کم بوده یا بآفت آسمانی افتاده عوض ندارد
و اگر بقصاص بریده اند یا دیت آنرا گرفته دیت انگشت را میباید
بدهد و قول اول مشهورتر است مطلب دویم در بیان مقدار
و احکام دیات و انواع قتل است و در آن چند مقصد است مقصد اول
در بیان مقدار دیت قتل است بدانکه قتل بر سه قسم است عمد و شبه عمد
و خطا اما دیت قتل عمد یا صد شتر است که هر یک مسنه باشند که

یعنی پنج سال یا زیاده داشته باشند یا دویست گاو یا دویست
حله یمنی که هر حله دو جامه است از برد یمنی یا هزار شرفی یا هزار گوسفند
یا ده هزار درهم و در قتل عمد قصاص لازم میشود با شرایطی که گذشت
و اگر بدیت راضی شوند دیت یکی از اینهاست و اگر راضی نشوند مگر
بزیاده از آنها آنقدر بدهند که راضی شوند و دیت عمد را در عرض
یک سال میدهند و ظاهر کلام بعضی از قدمای علما هزار حله است که
هر حله دو جامه است و حله سند معتبری ندارد و مشهور میان علما
آنست که قاتل مخیر است هر یک از اینها را که خواهد میدهد و بعضی
گفته اند اگر قاتل از جماعتی است که غالب مال ایشان شتر است مانند
اهل بادیه شتر میدهند و اگر غالب مال ایشان گاو است گاو میدهند
و همچنین در سایر اجناس و مشهور در دیت شبه عمد اگر شتر
دهند آنست که سی و سه شتر ماده دو سال یا در سه سال و سی
و چهار شتر ماده سه سال یا در چهار و سی و سه شتر پنجساله یا در شش
آبستن است و ظاهر حدیث آنست که بر همه شتر نر جهانیده باشند
و بعضی گفته اند شتر ماده دو سال و سی شتر ماده سه سال و چهل
شتر حامله و در سایر دیتها مثل سابق است و این دیت موافق
مشهور و دیت خطا موافق مشهور بیست شتر ماده یکساله یا در دوم است
وبیست

و بیست شتر نر دو ساله یا در سه و بیست شتر ماده دو ساله یا در سه و سی شتر ماده سه سال
یا در چهار و بقول دیگر بیست و پنج شتر ماده یکساله و بیست و پنج شتر ماده دو ساله
و بیست و پنج شتر ماده سه ساله و بیست و پنج شتر ماده چهار ساله و این دیت در
عرض سه سال داده میشود و خواه دیت قتل باشد و خواه دیت اعضا و بر قاتل
نیست بر عاقله است چنانچه مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی و در سایر دیات از
طلا و نقره و گاو و گوسفند و حله بعینه آنست که در عمد مذکور شد اگر کسی را
در ماههای حرام بکشد یعنی ماه ذی القعده و ذی الحجه و محرم و رجب
میباید که یک ثلث دیت بر دیت بیفزاید و بدهد از هر جنس که دهد
و جمعی از فقها قایل شده اند که اگر در حرم مکه بکشند نیز این حکم دارد
و اکثر متاخران گفته اند مستندی ندارد و غافل شده اند در تهذیب
و کلینی هر دو حدیثش مذکور است و اگر هم در حرم باشد و هم در ماه حرام
بعضی گفته یک ثلث کافی است و بعضی دو ثلث قایل شده اند که اضافه
باید کرد و در دیت اعضا اگر در شهر حرم یا حرم واقع شود چیزی زیاده
نمیشود و دیت زن در جمیع اجناس مذکوره نصف دیت مرد است
و دیت ولد الزنا اگر اظهار اسلام بکند موافق مشهور مثل دیت کافر ذمی است
و بعضی گفته اند در اصل دیت ندارد و در دیت ذمی یعنی یهودی و نصرانی
و مجوسی که جزیه دهند و در امان باشند خلافست اکثر گفته اند که هشتصد درهم است

و در بعضی از روایات چهار هزار درهم وارد شده است و در بعضی موافق
دیت مسلمان نیز وارد شده است و حمل کرده اند بر کسی که عادت کرده باشد
بکشتن ایشان امام ع میتواند که دیت ایشانرا غلیظ کند تا رفع جرات
او بشود و بنابر مشهور دیت زن ذمیه چهار صد درهم است و دیت
غلام قیمت اوست مادام که زیاده از قیمت شتر نباشد و اگر زیاده باشد
بدیت آزاد بر میگیرد و زیادتی را اعتبار نمیکنند و جراحتهای اعضای
او را نسبت بقیمتش اعتبار میکنند پس اگر جنایتی بر او واقع شود
که در آزاد مضعف دیت باشد در و نصف قیمت خواهد بود چنانچه گذشت
مقصد دویم در بیان مقدار درهم و دینار است موافق زرهای این
زمان چون موافق مشهور اختیار دادن اجناس مذکوره با قاتل و
جارح است و غالب غیر طلا و نقره متعارف نیست که داده شود باید
که مقدار درهم و دینار معلوم شود بدانکه خلافی نیست میان علما که دینار
در جاهلیت و اسلام تفاوت نکرده است و دینار و مثقال شرعی یکی است
و هر یک موافق اشرفی تمام الوزن جرمی بیستی چهار دانگ و نیم مثقال
صیرفی است یعنی سه ربع مثقال صرافانست پس هزار دینار بحسب
این زمان هزار اشرفی تمام عیار است و در زمان سابق چون نقره که انتره
یا طلا ارزان تر بوده یک دینار مساوی ده درهم بوده است لهذا ده هزار درهم

مقدار درهم و دینار

بعوض هزار دینار مقرر شده است و درین زمان از هم برابر بر تفاوت
بیشتر شده است و چون بنابر مشهور اختیار با قاتل است زیاده از مقدار
ده هزار درهم ایشانرا جبر نمیتوانند کرد اگر چه احوط آنست که دیت را بنده
بحساب طلا بدهد و درهم موافق آنچه فقیر در رساله اوزان تحقیق
کرده ام موازی شصت و سه دینار فارسی است اعنی سه بیستی و سه نار
موافق عباسی ده دانگی قدیم و موافق زر نه دانگ و نیم جدید درهم
موالعی موازی شصت شش دینار و نه جزو از نوزده جزو یک دینار خواهد
بود که از سیزده غاز یکی و نیم کمتر باشد پس دیت مرد آزاد که ده هزار
درهم است بزر ده دانگی قدیم شصت و سه تومان است و بزر نه دانگ
و نیم جدید شصت و سه تومان و سه هزار و صد و پنجاه و هشت دینار
و دیت زن نصف این مبلغ است و دیت اهل ذمه موافق
مشهور که هشتصد درهم است بضرب جدید پنج تومان و سه هزار
دینار و سایر دیات انشاء الله تعالی بعد از این مذکور میشود بر این قیاس است
و باین حساب میتواند شد مقصد سیم در اسبابی که موجب دیت
میگردد و آن بر سه نوع است اول آنکه خود مباشر باشد نه بعمد و آن
افراد بسیار دارد اول طبابت کردن و مشهور میان علما آنست
که اگر طبیب بی وقوف باشد یا معالجه طفلی یا دیوانه بدون رخصت

اسباب دیت

اقسام خطا

ولی شرعی او کند یا بالغی را بی رخصت او معالجه کند ضامن است که دیت
از مال خود بدهد و اگر طبیب حاذق باشد و برخصت بیمار معالجه کند
و تلف شود در چند قولست یکی آنکه ضامن است مطلقا و میباید دیت
بدهد هر چند گناه کار نباشد و بعضی گفته اند مطلقا ضامن نیست
و بعضی گفته اند اگر پیشتر ابراء ذمه او کرده است بیمار ضامن نیست
و الا ضامن است چنانچه در روایتی از حضرت امیر المومنین علیه السلام
منقولست که هر که طبابت کند یا بیطاری کند باید که برائت بگیرد از
ولی او و الا او ضامن است و در حدیث دیگر منقولست که آنحضرت
حکم کرد بضامن بودن ختانی که در وقت ختنه حشفه را بریده بود
۲ آنکه کسی در خواب بر روی کسی بغلطد یا بسبب دیگر کسی را بکشد
یا مجروح کند اکثر گفته اند دیت بر عاقله است و بعضی گفته اند از مال
خود میدهد ۳ هر گاه مردی در جماع قبل یا دبر زن خود یا در فشردن
او در بر گرفتن او عنف بکند که زن بمیرد مشهور آنست که دیت
بر مال او لازم است ۴ مشهور آنست که اگر کسی متاعی بر سر خود
بگیرد که بجایی برد و بر آدمی بخورد و او را بکشد یا جراحتی بکند از خود
ضامن است که دیت بدهد ۵ هر گاه کسی صیحه بر کسی بزنند و او بمیرد اگر
صدا ببالغی زنند که غافل نباشد و بیمار و دیوانه نباشد ظن غالب حاصل

خواهد بود که از آن صدا نمرده است و بمرگ خود مرده است چیزی بر او لازم
نیست و اگر آنمرد بیمار یا کودک یا دیوانه یا غافل باشد و مقارن آن صدا
بمیرد مشهور آنست که دیت بر او لازم است در مال او و بعضی گفته اند
دیت بر عاقله است و همچنین است حکم اگر بشمشیر بر کسی حمله کند و او بمیرد
۶ هر گاه بشمشیر بر کسی حمله کند و او بگریزد و در گریختن بچاهی
یا از بامی بیفتد یا شیری او را بدرد بعضی گفته اند می باید دیت
بدهد و بعضی گفته اند اگر کور باشد دیت میدهد و الا دیت بر او
نیست و بعضی گفته اند اگر در گریختن بی اختیار باشد بر او دیت
لازم است ۷ هر گاه دو کس در دویدن بر یکدیگر بخورند
و هر دو بمیرند وارث هر یک نصف دیت بود یکدیگر لازم میشود
و بعضی موافق روایتی کل دیت قایل شده اند و اگر دو غلام بر
یکدیگر بخورند و هر دو بمیرند خون هر دو هدر است و اگر یکی بمیرد
نصف دیت او تعلق بر قیمه زنده میگیرد و اگر دو سوار در تاختن
بر یکدیگر بخورند اگر هر دو با اسبان بمیرند نصف دیت هر یکی
و نصف قیمت اسبش بورثه دیگری لازم است که از مال او بدهند

واگر یکی بمیرد با ایشان نصف دیت او و نصف قیمت اسپش بر دیگری
لازم است بنابر مشهور و اگر دو طفل نابالغ سوار شوند و اسپ بتازانند بر یکدیگر
برخورد و بمیرند نصف دیت هر کس بر عاقلهٔ دیگریست ثانی اگر شخصی در میان
تیراندازان بگذرد و تیری براو خورد و بمیرد و اگر تیرانداز گفته باشد با خبر باش
و او شنیده باشد و باز امده باشد و وقتی که او را حذر ممکن نباشد دیت
بر عاقلهٔ تیرانداز است و اگر کسی کودکی را بر دوش گرفته در میان ایشان
بگذرد و تیر بران کودک بخورد و بکشد بعضی گفته‌اند دیت بر انست که کودک را
بر دوش گرفته و بعضی گفته‌اند بر عاقلهٔ تیرانداز است و در روایتی وارد
شده است که در زمان حضرت امیر المومنین ع دختری بر دوش دختری
سوار شد دختر دیگر چوبی یا دستی بر دختر دوم زد او برجست
و دختر اول از دوش او افتاد و مرد حضرت فرمود که ان دو دختر
هر یک نصف دیت او را بدهند و اکثر علما باین روایت عمل کرده‌اند
و بعضی موافق روایت دیگر قایل شده‌اند که دیت او سه حصه میشود یک
حصه تعلق بدختر مرده دارد که سوار شده و ان ساقط میشود و ان
دو دختر دیگر هر یک ثلث دیت را میدهند و بعضی گفته‌اند اگر
دختری که او را برداشته بود بی اختیار برجسته است تمام دیت را ان
میدهد که چوب زده است و اگر باختیار برجسته است تمام دیت را خود

میدهد نهم مشهور میان علماست که هر که در شب کسی را از خانه بیرون برد
ضامن است تا او را بخانه برگرداند و اگر برنگرداند میباید دیت او را بدهد
مگر انکه ثابت کند که او را دیگری کشته است پس از او دیت ساقط میشود و این
در صورتیست که او ناپیدا شود و اگر او را مرده بیابند و اثر قتل بر او
نباشد اکثر گفته‌اند باز دیت بر او لازمست و بعضی گفته‌اند در انصورت
دیت از او ساقط میشود و اگر او را کشته بیابند و دیگری کشتن او را
ثابت نکنند بعضی گفته‌اند او را بعوض میتوان کشت و اکثر گفته‌اند دیت
میدهد و بعضی گفته‌اند اگر لوثی متحقق باشد نسبت باشخص که او را
برده یا دیگری بحکم قسامه عمل میکنند و اگر قتل عمد بقسامه ثابت شود
انکه قسامه برای او شده او را میکشند و اگر شبیه عمد یا خطا ثابت شود
دیت میگیرند و از عمرو بن ابی المقدام منقولست که گفت من در مسجد
الحرام بودم و ابو جعفر دوانقی از خلفای بنی عباس مشغول طواف
بود مردی او را ندا میکرد که ای امیر این مرد شب بخانه برادرم امدند
و او را بیرون بردند از خانه خود و بسوی من برنگشت و بخدا سوگند
که نمیدانم چه کردند با او و دوانقی گفت چه کردید با او گفت ای امیر با او
سخنی گفتیم و باز بخانه خود برگشت بایشان گفت که فردا وقت
نماز عصر در همین مکان نزد من بیایید چون روز دیگر وقت عصر نزد

او حاضر شدند دستش در دست حضرت امام جعفر صادق بود بحضرت
گفت که میان ایشان حکم کن حضرت فرمود که خود میان ایشان حکم
کن حضرت را سوگند داد که میان ایشان حکم کن پس برای انحضرت جای
نماز از حصیر گستردند و حضرت بر روی او نشست و دو خصم امدند
و در برابر انجناب نشستند چون ایشان دعوی و جواب دعوی را بنحو
روز گذشته عرض کردند حضرت بکاتب خلیفه خطاب کرد که
بنویس بسم الله الرحمن الرحیم رسول خدا صلعم فرمود که هر که مردی را
از خانه خود بیرون برد ضامن است مگر انکه گواه بگذراند که او را بخانه
برگردانیده است ای غلام این را ببر و گردنش را بزن گفت یا ابن رسول
الله من او را نکشتم من او نگاه داشتم و رفیق من کارد بر او زد و او را
کشت حضرت فرمود که ای غلام دست از او بردار و رفیقش را بکش
رفیق گفت یا ابن رسول الله من عذابی نکردم او را بیک ضرب کشتم
حضرت برادر مقتول را گفت که این را گردن بزن بقصاص
برادر خود و انکه او را نگاه داشته بود حکم فرمود که بزنند و تا زنده باشد
در زندان باشد و هر سال پنجاه تازیانه اش بزنند که گویا حضرت درین
واقعه بعلم خود عمل کردند چون بعلم امامت میدانستند که ایشان
او را کشته‌اند و باین تدبیر ایشان را باقرار اوردند مانند اکثر قضاهای

جد امجد خود حضرت امیر المومنین ع فرمود طفلی که بدایه بدهند که بخانه خود
برده شیر بدهد و بعد از انکه بیاورد مادر و اقارب طفل گویند که این طفل
ما نیست او را سوگند میدهند و قولش مسموع است مگر انکه معلوم باشد
که این غیر ان طفل است و در انصورت میباید دیت ان طفل را بدهد
اگر دیگری نیاورد که محتمل باشد که ان طفل است اگر دایه در خواب بر روی طفل
بگردد و او را هلاک کند روایات بسیار وارد شده است که اگر غرض او
از دایه شدن طلب فخر و عزت بوده است دیت بر مال اوست و اگر از
جهت تنگدستی دایه شده است دیت بر عاقلهٔ اوست و اکثر قدما باین
روایات عمل کرده‌اند و اکثر متاخرین قایل شده‌اند که دیت مطلقا
بر عاقلهٔ اوست و اول اقوی است دهم در روایت از حضرت
صادق ع منقولست که در باب دزدی که بخانه زنی رفت و اسباب
خانه او را جمع کرد و با زن زنا کرد و فرزند ان زن خواست که او را منع
کند فرزند را کشت و اسباب را برداشت که بیرون برد زن دزد را
کشت حضرت فرمود که از وارثان دزد دیت پسر را میگیرند و چهار
هزار درهم برای ان زن که بجبر با او زنا کرده از مال دزد میگیرند و خون
دزد هدر است و اکثر قدما عمل بروایت کرده‌اند یازدهم در روایت
دیگر از انحضرت ع منقولست در باب زنی که در شب زفاف یار خود را

او در دو رجد خود پنهان کرد و چون شوهر اراده مجامعت کرد یار از پرده
درآمد و خواست شوهر را بکشد شوهر غلبه کرد او را کشت و زن شوهر را
کشت حضرت فرمود که زن باید دیت ان یار را بدهد که او را فریب
داده و بخانه آورده و زن را بقصاص شوهر میکشید و جمعی گفته اند
که خون یار هدر است و دیت ندارد دوازدهم در حدیث صحیح
وارد شده است که در زمان حضرت امیر المؤمنین ع چهار کس با هم شراب
خوردند و دو کس مجروح شدند و دو کس کشته شدند حضرت فرمود
که دیت ان دو کس که کشته شده اند بر ان دو کس است که مجروح اند
و دیت جراحات را از دیت کشتها کم میکنند و در روایت
دیگر وارد شده است که دیت دو مقتول را بر قبیلهای چهار کس حواله
میکنند و دیت دو مجروح را از دیت کشتها بر میدارند سیزدهم
در روایت وارد شده است که در زمان حضرت امیر المؤمنین ع شش
طفل در میان نهر فرات بازی میکردند یکی از ایشان غرق شد از ان
پنج نفر که مانده بودند دو نفر شهادت دادند که ان سه نفر دیگر او را
غرق کردند و ان سه نفر شهادت دادند که این دو نفر او را غرق
کردند حضرت فرمود که ان دو نفر که بر سه کس بر ایشان شهادت دادند
سه خمس دیت را میدهند و ان سه نفر که بر دو کس بر ایشان گواهی

دادند

دادند دو خمس دیت را میدهند و اکثر متاخرین این حکم را مخصوص
ان واقعه دانسته اند و با وجود روایت بقاعده قایل شده اند چهاردهم نوع دوم
ان است که سبب شده باشد نه مباشر و ان نیز افراد بسیار وارد شده
پانزدهم انکه سنکی نصب کند یا چاهی بکند و کسی پایش بر سنک اید
بیفتد یا در چاه بیفتد و بمیرد و اگر اینها را در ملک خود کرده باشد
و کسی بسبب ان هلاک شود ضامن نیست مگر انکه شخصی را
بخانه تکلیف کند و او کور باشد یا هوا تار یا سر چاه را پوشیده
باشند و با او نکوید این سنک یا چاه بر سر راه است در اینصورت اکثر
گفته اند ضامن است دیت او را و هم چنین اگر در صحرای متحجر کرده
باشد بر او ضمانی نیست و اگر برخصت او کرده باشند و سبب تلف
کسی شود موافق مشهور ضامن است و اگر در شارعی چاه کنده باشد
و کسی دران بیفتد و بمیرد و اگر در شارع تنکی باشد یا در شارع کشاد
در میان شارع که غالبا محل مردم است بکند اکثر گفته اند مطلقا ضامن است
و اگر شارع فراخ باشد و در کنار شارع بکند در جایی که مرور واقع
نمیشود و اگر برای مصلحت ابخوردن عامه مسلمان یا از برای جمع
شدن آب باران باشد اکثر گفته اند ضامن نیست و بعضی گفته اند
اگر باذن امام ع کنده است ضامن نیست و الا ضامن است و اگر برای

مصلحت خود کنده باشد مانند بیت الخلایی که در شارع مفتوح میکنند
ضامن است دیت هر که در ان بمیرد یا مجروح شود بنابر مشهور ع ۱۰
اگر اگر کسی مسجدی در کنار شارع بسازد و سبب تلف کسی شود
بعضی گفته اند ضامن نیست و بعضی گفته اند اگر باذن امام ع
ساخته است ضامن نیست و بنابر مشهور که احیای زیادتی طریق
مسلمانان جایز نیست مسجد ساختن حرام است و مطلقا ضامن است
۱۷ اگر کسی فرزند خود را بکسی دهد که شنا تعلیم او کند و او غرق شود
اگر تقصیر کرده است ضامن است که دیت ان طفل را بدهد و اگر
تقصیر نکرده است خلافست اکثر گفته اند ضامن نیست و بعضی
حکم بضمان کرده اند و اگر طفلی یا دیوانه را بی رخصت ولی شرعی
ببرد که شنا تعلیم کند و غرق شود ضامن است ۱۸ اگر ده نفر
منجنیقی بیندازند و سنک رد شود و بر یکی از ایشان واقع شود
و بمیرد خود با نه نفر دیگر شریکند در قتل او و یکعشر حصه مقتول ساقط
میشود و بر هر یک از نه نفر دیگر ده یک دیت او لازم میشود
و اگر منجنیق را بر شخص مخصوص بیندازند و بقصد او بیندازند
و بر او واقع شود و بمیرد حکم قتل عمد دارد و باعث قصاص میشود
و بعضی از علما موافق روایتی قایل شده اند که اگر سه کس شروع کنند در

خراب

خراب کردن دیواری و بر یک از ایشان فرود اید و او بمیرد و جمیع
دیت او بر دو نفر دیگر لازم است و اکثر گفته اند چون خودش داخل
بوده است بر هر یک از انها ثلث دیت لازم میشود ۱۹ هرگاه
کشتی در اثنای حرکت بر یکدیگر بخورند و هر دو شکسته شود و اموال
و نفوس تلف شوند اگر باد اختیار را از دست هر دو گرفته و بدون
اختیار ایشان واقع شوده باشد هیچیک ضامن نیستند و اگر با قصد
باختیار ایشان حرکت میکرده و صاحب کشتی که کشتی را میرانده
و صاحب مال یکی است نصف قیمت هر کشتی و انچه دران بوده از
مال بر صاحب کشتی دیگر است و اگر کشتی از ملاحانست و اموال از
دیگران نصف قیمت هر کشتی بر دیگری است و هر دو ضامن جمیع اموال
هر دو کشتی خواهند بود برای صاحبانش و اگر جمعی در کشتیها تلف شده
باشند اگر عمدا کرده اند قصاص بر ایشان لازم میشود و اگر بخطا کرده اند
دیت بر مال ایشان لازم میشود ۲۰ اگر کسی در ملک خود یا بزمین
مباحی دیواری بسازد و منهدم شود و کسی تلف شود او ضامن نیست
و اگر دیواری متصل بشارع یا بخانه همسایه بسازد اگر راست ساخته
یا مایل بخانه خود ساخته و منهدم شود و کسی تلف شود ضامن نیست
و اگر دیوار را مایل بخانه همسایه یا مایل بشارع ساخته خراب شود یا بعد از

ساختن میل کند بشارع یا بخانهٔ همسایه و تواند علاج کرد و نکند یا اثر
انهدام از دیوار ظاهر شد علاج نکرد تا خراب شد در این صورت اگر
کسی تلف شود یا مجروح شود ضامن است علی المشهور ۵ مشهور میان
علما آنست که جایز است ناودان بر راه مسلمانان نصب کردن و همچنین
چوبها از دیوار بیرون آوردن و پنجرهها و روزنها ساختن مادام که
مرتفع باشند و ضرر به پیاده و سواره و کجاوه نرسانند اگرچه روایات
وارد شده است که حضرت صاحب الامر ع که ظاهر شود اینها را از
راه مسلمانان بر طرف خواهد کرد و بنا بر مشهور که جایز است اگر
بیفتد و کسی را بکشد یا مجروح کند یا مال کسی را تلف کند خلافست
در ضامن بودن صاحب ناودان و غیران و جمیع کثیر از علما
قایل شده اند که ضامن است دیت نفوس و قیمت اموال را از مال خود
و بنا بر ضمان اگر آنچه از ناودان بیرونست بیفتد خلافی میان
قایلین بضمان نیست که همه را ضامن است و اگر همه ناودان بیفتد
که بعضی در میان دیوار اوست و بعضی بیرون اکثر گفته اند که مطلقا
نصف آنچه تلف شده است ضامن است و بعضی گفته اند قیاس میکنند
قدر بیرون دیوار را و قدر اندرون را و به نسبت اندرونی ضامن
نیست و به نسبت بیرونی ضامن است ۷ اگر آتشی در ملک دیگری

برخصت

هر آتشی

برخصت او برافروزد و باد آتش را بامتعه و اموال او برساند و تلف
نفوس و اموال شود همه را ضامن است و اگر در ملک خود یا در زمین
مباحی آتش برافروزد و چنین مفسده مترتب شود اگر مظنهٔ تعدی
بهمسایه نباشد یا اکتفا بقدر ضرورت کرده باشد ضامن نیست و اگر
در وقت وزیدن باد تندی زیاده از قدر احتیاج آتش برافروزد
و آتش در خانهٔ همسایگان بیفتد ضامن است ۸ اگر کسی
در میان شارع بول کند و پای کسی از آن بلغزد و بیفتد و بمیرد
بعضی گفته اند ضامن است دیت را و همچنین اگر پای کسی بدرر
رود و متاعی را بیندازد و بشکند او ضامن است اکثر گفته اند
ضامن نیست و اگر راه را آب بپاشند و کسی بلغزد یا اسب کسی
بیفتد یا اسب یا صاحبش تلف شود یا پوست خربزه یا هندوانه
یا حنظل یا خیار یا امثال اینها از چیزهای لغزنده بر سر راه بیندازند
و کسی بسبب آن تلف شود یا مال کسی ضایع شود و خلافست میان
علما بعضی در اینها حکم بضمان کرده اند و بعضی گفته اند مطلقا ضامن نیست
و بعضی گفته اند که اگر اینها را دیده و میدانسته است حذر باید کردن
و نکرده است ضامن نیست و الا ضامن است و مسئله خالی از اشکالی
نیست ۹ اگر کوزه را ببام خانهٔ خود بگذارد و بیفتد بشارع و کسی را

تلف کند یا مال را ضایع کند اگر تقصیری در گذاشتن نکرده است
مشهور آنست که ضامن نیست ۱۰ اگر شتری مست شود یا حیوانی
سرکش و موذی شود یا سگ درنده باشد باید صاحبانش محافظت
انها بکنند و اگر نکنند جنایات انها را موافق مشهور ضامن است و اگر
نداند که انها چنین اند یا داند و تقصیری در محافظت انها نکرده باشد
ضامن نیست و اگر انها بر کسی حمله کنند و او برای دفع ضرر از خود
چیزی بر انها بزند و بمیرد ضامن نیست و اگر از غیر جهت دفع بکشد ضامن است
و اگر گربه بکسی ضرر رساند صاحبش ضامن نیست اما گفته اند
اگر ضرر رساند میتوان اند کشت ۱۱ اگر حیوانی در طویلهٔ حیوان دیگر
برود و انرا بکشد یا مجروح کند مشهور آنست که اگر صاحبش تقصیر
در حفظ ان کرده باشد ضامن است و اگر نه ضامن نیست و اگر حیوان
صاحب خانه انرا که داخل شده است بکشد صاحب خانه ضامن نیست
و در حدیث معتبر از حضرت صادق ع منقولست که در زمان حضرت
رسالت پناه صلعم گاوی خری را کشت مرافعه بخدمت حضرت آوردند
در وقتی که حضرت امیر المومنین ع و ابوبکر و عمر علیهما لعنة و العذاب
و جمعی دیگر از اصحاب حاضر بودند اول حضرت فرمود ای ابوبکر
میان ایشان حکم کن ابوبکر گفت رسول الله حیوانی حیوان دیگر

شتر مست و سگ درنده

هر چیز ضرردار

را کشته است چیزی لازم نمیشود حضرت بعمر فرمود که تو حکم کن میان ایشان
او نیز مثل سخن اول جواب گفت حضرت فرمود یا علی تو حکم کن میان
ایشان گفت بلی یا رسول الله اگر گاو در طویلهٔ خر داخل شده است و انرا
کشته است صاحب گاو ضامن قیمت خر است و اگر خر داخل طویله
گاو شده است و گاو انرا کشته است صاحب گاو ضامن نیست پس
حضرت رسول صلعم دست بسوی آسمان بلند کرد و گفت حمد میکنم خدا
وندی را که برای من کسی قرار داده است که بحکم پیغمبران حکم میکند ۱۲ اگر کسی
داخل خانهٔ دیگری شود و سگ صاحب خانه او را بگزد و اگر برخصت
صاحب خانه داخل شده است صاحب خانه ضامن است و اگر بی رخصت
داخل شده است ضامن نیست و بر این مضمون احادیث بسیار است
۱۳ دابهٔ کسی جنایتی که بر کسی بکند چند قسم دارد اول اگر صاحب
دابه سوار باشد و براند در اینصورت مشهور آنست که سواره ضامن است
آنچه جنایت کند دابه بدست خود اجماعا و بسر خود بنا بر مشهور
و جنایتی که بپا کند ضامن نیست دوم آنکه سوار باشد و ایستاده باشد
در اینصورت مشهور آنست که ضامن است جنایت سر و دست و پا را
سوم آنکه پیاده باشد و سر دابه را گرفته باشد ضامن جنایت سر و دستها است
و ضامن جنایت پاها نیست چهارم آنکه پیاده باشد و پس انداخته باشد

جنایت حیوان

و بدانکه مشهور آنست که جمیع جنایتهای او را ضامن است سوم آنکه در
جمیع این صورتها دیگری آن دابه را رم بدهد و بآن سبب جنایتی بکند ضمان
بر آن کسی است که او را رم داده است بلکه از بعضی روایات ظاهر میشود
که اگر کسی چیزی در راه بگذارد که دابه رم کند جنایتی که بکند بر او است
چهارم آنکه دابه از دیگری باشد و شخصی بکرایه یا عاریه سوار باشد اگر
صاحب همراه نباشد در همه اقسام مثل سابق است و اگر صاحب همراه
باشد مشهور آنست که صاحب ضامن جنایتهای است نه سواره و اگر در این صورت
دابه سوار را بیندازد صاحب دابه ضامن نیست مگر آنکه بسبب او
شده باشد چنانچه عادت بعضی اسکاریان راه مکه است پنجم آنکه شخصی
غلام خود را سوار دابه کند اگر غلام نابالغ باشد جنایت دابه بر او است
و اگر بالغ باشد جنایت بر بدن کسی واقع شوده است اکثر گفته اند
مولا ضامن نیست ولیکن بعضی گفته اند بعد از آزادی از او میگیرند
و بعضی گفته اند او را سعی میفرمایند که دیت را کسب کند بدهد
نوع دوم آن است که چند موجب با یکدیگر جمع شده باشد و آن نیز
چند قسم است اول آنکه مباشر و سبب با یکدیگر جمع شوند و غالبا
مباشر اقوی است مثل آنکه چاهی بکند دیگری شخصی را در آن
چاه بیندازد یا یکی شخصی را نگاه دارد دیگری او را بکشد و امثال
اینها

اینها که در این مواضع مباشرت اقوی است و گاهی هست که مباشر
بسبب اقوی میشود مثل آنکه کسی چاهی در غیر ملک خود بکنده باشد
و رویش را پوشیده باشد و دیگری نداند که چاه در اینجا است دست
بر کسی زند و بآن سبب در آن چاه افتد در اینجا سبب را اقوی دانسته اند
یعنی چاه کن ضامن است و از این باب فرضها گذشت که در سبب
با هم جمع میشود مثل آنکه یکی سنگی بر سر راه گذاشته و دیگری چاهی کند
اول پایش بسنگ برآمد و بعد از آن بچاه افتاد چون اول سنگ
سبب شده اکثر گفته اند که او ضامن است و در این مقام متعارف است
مسئله زبیه
که مسئله زبیه است ذکر میکنند یعنی گودالی میکنند که شیر در آن بیفتد
و شکار کنند در حدیث از امام محمد باقر ع منقول است که در زمان
حضرت امیر المؤمنین چهار نفر رفتند بدیدن شیری که در زبیه
افتاده بود یکی پایش لغزید و افتاد بدیگری چنگ زد و گرفت
و او نیز بسیم چسبید و سیم بچهارم چسبید و هر چهار نفر
بگودال افتادند و شیر ایشان را هلاک کرد و حضرت امیر ع در باب
ایشان حکم فرمود که اول طعمه شیر بود که بسبب افتاد و فرمود
که ورثه اول ثلث دیت بورثه دوم بدهند و ورثه دویم دو ثلث
دیت بورثه سیم بدهند و ورثه سیم تمام دیت بورثه چهارم بدهند

و در روایت دیگر وارد شده است از حضرت صادق ع که چنین
واقعه در یمن واقع شد و حضرت امیر المؤمنین ع چنین حکم کرد
فرمود و قبایل آن جماعت که بر سر زبیه ازدحام کرده بودند باید
که بورثه اول ربع دیت بدهند و بورثه دویم ثلث دیت و بورثه
سیم نصف دیت و بورثه چهارم تمام و علما را در توجیه این دو روایت
سخن بسیار است و فقیر نیز در تصانیف خود در این مقام تحقیقات
کرده ام که این رساله محل ذکر آنها نیست و احتیاج باین مسئله کم واقع
میشود فصل سیم در بیان دیات اعضاست و آنها بر دو قسم اند
در ارش اعضا
یکی آنکه تقدیری از شارع بخصوص در آن وارد نشده است و در آن
ارش است یعنی فرض میکنند که اگر این شخص بنده باشد بسبب
این جنایت چون مقدار نقص در قیمت او بهم میرسد بهمان
تفاوت را نسبت بدیت آن شخص حساب میکنند مثل آنکه اگر
بنده بود ده یک قیمتش کم میشد در اینجا ده یک دیت او را میگیرد
و قسم دیگر آن است که از شارع بخصوص دیتی در آن وارد شده است
و غالب آنست که آنچه در آدمی دو تا است در هر دو یک دیت است
و در هر یک نصف دیت مانند چشم و دست و پا و آنچه در آدمی
یکی است مانند ذکر و زبان یک دیت است و هر یک از آنها که مذکور خواهد شود
اول

دیت موی سر و ریش
اول در دیت موی سر و ریش است مشهور میان علما آنست که اگر کاری
بکنند که موی سر همه بر طرف شود و نروید تمام دیت بر او لازم میشود
و اگر بروید ثلث دیت لازم میشود و همچنین در موی ریش مرد اگر
نروید تمام دیت است و اگر بروید ثلث دیت بعضی گفته اند در موی سر
و ریش هر یک که نروید صد اشرفی باید داد و سند این قول معلوم نیست
جمعی از علما گفته اند در هر یک سر و ریش اگر بروید ارش میگویند و اگر موی
سر زن بر برد یا بتراشد اگر نروید تمام دیت زن میدهند اگر بروید
ثلث دیت زن میدهند در روایت وارد شده است کسی که موی سر زن را
بتراشد او را میزنند و حبس میکنند او را در زندان تا معلوم شود
که مویش میروید یا نمیروید یک سال است و بعضی گفته اند قول اهل
خبرت و وقوف کافی است و اگر خلافش ظاهر شود عمل بآن خواهند
کرد و اگر بعضی از سر یا ریش مویش را ازاله کنند آن بعض را با کل سر
قیاس میکنند و بآن نسبت دیت میگیرند دویم در موی ابرو است
اکثر گفته اند که در هر دو پانصد اشرفی و در هر یک دویست و پنجاه
اشرفی خواه بروید خواه نروید و بعضی گفته اند اگر بروید ارش میگیرند
و بعضی گفته اند در هر دو مجموع دیت آن شخص است و بعضی صد اشرفی
نیز گفته اند سیم در موی مژگان ها اگر ازاله کنند و نروید خلاف است

بعض گفته اند اگر مژگان هر دو چشم باشد تمام دیت انشخص است واز
یکچشم نصف ان اگر بروید ارش است و بعض گفته اند خواه بروید خواه
نروید ارش است و در مویهای دیگر بدن تقدیری وارد نشده است اگر
موجب نقصی باشد ارش خواهد بود چهارم در کور کردن هر دو
چشم تمام دیت انشخص است و در هر یک نصف ان و تفاوتی
نیست میان دیده صحیح و احول و شب کور و غیر ان و در پلک چشمها
خلافست اکثر گفته اند اگر پلکهای هر دو چشم را قطع کند تمام دیت
انشخص لازم میشود و در هر چشم نصف ان و در هر پلک ربع
ان و بعضی گفته اند در پلک بالا دو ثلث دیت چشم است و در پلک
پایین نصف دیت چشم و بر این مضمون حدیث صحیح وارد شده است
و قویتر است و بنا بر این از مجموع پلکها سدس دیت انسان کم میشود
و حمل کرده اند بر صورتی که زیاده از کسی برد یا بعد از دادن دیت
بعض باقی برد و چون مستند صریحی نیست از انکه در مجموع تمام
دیت است دور نیست که در مجموع نیز همین مقدار ثابت شود اما کسی
از فقها ندیده ام که باین قول قایل شده باشد اگر کسی چشم صحیح
کسیرا که یکچشم داشته باشد کور کند دیت تمام انشخص لازم
میشود و اگر چشم دیگرش کور مادرزاد باشد یا بافت سماوی کور شده

باشد و اگر کسی کور کرده باشد و او دیت گرفته باشد یا قصاص کرده باشد
یا بخشیده باشد مثل دیگران نصف دیت لازم میشود موافق
مشهور اما این مقدار از اخبار ظاهر نمیشود و اگر حدقه چشم کور یکچشم
درست باشد و چیزی بر بیند و کسی انرا بکند مشهور انست که دیت
ان ثلث دیت چشم صحیح است و بعضی ربع گفته اند پنجم دیت
بینی است و در ان تمام دیتست اگر جمیع را قطع کند با استخوان یا از
پایین استخوان جمیع انچه نرم است بود و اگر بشکند بینی را با صلاح
نیاید و فاسد شود باز تمام دیت لازم میشود و اگر درست شود
و عیبی در ان بماند اکثر گفته اند که صد اشرفی میدهد و اگر شل
و ناقص بماند دو ثلث دیت میدهد و در روثه بینی اکثر گفته اند
نصف دیت است و بعضی گفته اند ثلث دیت اما در تفسیر روثه
خلافست اکثر گفته اند دیواری است که در میان پرهای بینی است
و بعضی گفته اند سر بینی است و در پرهای بینی اگر بریده شود خلافست
بعضی گفته اند در هر یک نصف دیت است و بعضی گفته اند در هر
یک ثلث دیتست اکثر احکام دیات است و ان کتابیست
که حضرت امیر المومنین ص برای عمال خود نوشت که در باب دیات
بان عمل کنند و اگر چه اکثر علما سندش را صحیح نمیدانند اما فقیر سندش

را در نهایت صحت میدانم و هر جا که کتاب ظریف میگویم اشاره
بان کتابست و در ان مذکور است اگر روثه بینی را قطع کند یعنی
کنارش را پانصد اشرفی میدهد و اگر تیری یا نیزه را فرو در بینی کند
که مسدود نشود دیتش سیصد و سی و سه دینار و ثلث دینار است
یعنی اشرفی و اگر مسدود شود و با صلاح اید دیتش خمس دیت
دو شه است که صد دینار باشد و اگر سوراخ بر پرده میان برسد و رخنه
کند وانرا سوراخ نکند دیتش پنجاه دینار است زیرا که نصف بینی را
سوراخ کرده است یعنی یک پرده را با نصف دیوار میان و اگر یک
پرده را با جمیع دیوار میان سوراخ کند و پرده دیگر را سوراخ نکند
شصت و شش دینار و دو ثلث دیت میدهد و اینها همه در
صورتیست که سوراخ ملتئم شود و با صلاح اید و اکثر فقها این
مضامین قایل شده اند و بنحو دیگر نقل کرده اند و در حدیث
دیگر وارد شده است که کسی که بینی کسی را سوراخ برد دو ثلث دیت
بینی میدهد و این را نیز بغیر یحیی ابن سعید دیگری متعرض نشده است
ششم دیت گوش است و در هر دو تمام دیت انشخص است
و در هر یک نصف دیت و این در صورتیست که تمام گوش
بریده شود حتا بیخ گوش از طرف خد خواه گوش شنوا باشد و خواه
کر

کر و اگر بعضی از گوش را ببرند ان بعض را مساحت میکنند و نسبت
بمساحت جمیع گوش ان شخص ملاحظه میکنند و بان نسبت
از دیت میگیرند و بعضی گفته اند در بریدن نرمه گوش ثلث
دیت گوش است و در دریدن گوش ثلث دیت گوش گفته اند
بعضی از علما در شل شدن گوش که اویخته شود دو ثلث دیت گوش
و اگر شل شده را کسی برد ثلث دیت گوش میدهد هفتم دیت لبهاست
و خلافی نیست در انکه اگر هر دو لب را ببرد تمام دیت انشخص لازم
میشود و در دیت هر یک از لبها خلافست بعضی گفته اند در لب بالا
ثلث دیت و در لب پایین دو ثلث دیت و بعضی گفته اند
در لب بالا دو خمس دیت که چهار صد دینار است و در لب
پایین سه خمس که ششصد دینار است برای انکه لب پایین آب را نگاه
میدارد و در روایتی وارد شده است و بعضی گفته اند که در لب بالا
نصف دیت است و در لب پایین دو ثلث دیت و بنا بر این
لازم می اید که در هر دو لب زیاده از دیت آدمی باشد و این
خلاف اجماع و سایر اخبار است مگر انکه فرق باشد میان انکه
باهم ببرند یا جدا ببرند و بعضی گفته اند در هر یک نصف دیت است

و تفاوتی میان بالا و پایین نیست و جمعی از محققین متاخرین گفته اند
اخبار این قول کرده اند مسئله مشکل است و اولی صلح است و اگر بعض
از لبها بریده شود مساحت میکنند آن بعض را نسبت بکل و باین
نسبت دیت میکیرند و حد لب پایین از طرف عرض آنمقدار است که از
بن دندانها جدا است و طولش بقدر طول دهن است تا گوشهای لب
بالا عرضش آنقدر است که از بن دندانها جدا است متصل بسوی بینی
وانچه محاذی آنست که تا گوشهای لب وانچه از گوشهای لب گذشته است
داخل لبها نیست و اگر لبها درهم کشیده شوند که بیکدیگر متصل شوند
و دندانها را نپوشانند و بعضی گفته اند تمام دیت لبها لازم است
و اکثر گفته اند ارش باید گرفت و اگر لبها سست و آویخته بماند دیت آن
دو ثلث دیت لبها است و اگر کسی آن لبها را آویخته را ببرد ثلث
دیت میدهد و در کتاب ظریف مذکور است که اگر لب بالا شکافته
شود که دندانها نمایان شود و دوا کنند و ملتیم شود دیت آن
صد دینار است و اگر چنین بد نما و قبیح بماند دیت آن صد و
سی و سه دینار و ثلث دینار است هشتم دیت زبان است اگر زبان صحیح را از بیخ
برند تمام دیت لازم او میشود و اگر زبان لال را برند ثلث دیت او است و اگر
بعض زبان لال را برند بمساحت زبان دیت میکیرند و اگر بعض زبان صحیح را
برند مشهور آنست که بنسبت حروف که کم شده است و نمیتوانند تکلم بانها نمود

۲۹ حرف [illegible]

یا جمیع حروف که بیست و هشت حروف است میکیرند نه بنسبت مساحت زبان
و مجموع دیت را بر مجموع حروف بالسویه قسمت میکنند و بان نسبت دیت میکیرند
مثل آنکه ثلث زبانش را بریده اند چهارده حرف گم شده است نصف دیت را میکیرند
و بعضی گفته اند هر دو را اعتبار میکنند اگر باعتبار مساحت بیشتر میشود آنرا اعتبار
میکنند و بعضی از روایات عدد حروف بیست و نه وارد شده است بنابر آنکه
همزه و الف را غیر یکدیگر گرفته اند و بعضی گمان کرده اند که فرق میان همزه و الف
آنست که اول متحرک است و ثانی ساکن و این غلط است زیرا که مخرج همزه
در حلق است و مخرج الف در فضای دهن است و ایضا معلوم است که فرق است
میان تَأخُذُ و قال با آنکه هر دو ساکنند و بعضی از اهل عربیت گفته اند که
بنابر بیست و هشت حرف بر اسم است زیرا که الف و همزه هر دو است و همزه
نام متجدد است تا زمان رسیده است پس حروف بیست و نه اند و نامهاشان بیست
و هشت است پس معلوم شد که حدیث بیست و نه وجه صحیحی دارد بلکه او واجب است
اگر کسی خدشه که نکته بگوید که همزه را حساب کرده اند و الف را حساب نکرده اند برای
آنکه زبان در مخرج الف داخل ندارد با صورت است برای آنکه در همزه نیز دخل ندارد
یا آنکه بسیار از حروف است اند که زبان در ان دخل ندارد و حساب کرده اند مانند
ع و هم و کوا حرف و تهجی که برای اطفال مینوسند لا را برای الف الحاق میکنند و الف
که در اول است برای همزه میکویند چون الف ملفوظ الف همزه است و چون الف ساکن

بدان حرفی که قبل از ان باشد تکلم نمیتوان کرد لهذا لام را پیش از الف آورده اند و
خصوص لام شاید بر زبان باشد که با الف افتتاح کلمه طیبه لا اله الا الله است که افتتاح
اسلام و ایمان بان میشود آمدیم بر سر مطلب اگر در حروف نقص بهم رسد اما نقص
از اول یا کمتر از اول کوید باید ارش بکیرند و همچنین اگر ادای حرفی را الخوبه که اول
میکرد نتواند کرد مثل آنکه را لام کوید در روایت است که حکم نقصان حرف داشته
باشد و اگر یکی جنایتی کرد و نصف حرفها بر طرف شد و دیگری جنایت کرد و نصف
آنچه باقی مانده بود بر طرف شد ربع مجموع دیت را از دویم میکیرند و اگر زبان طفل را
برند که هنوز سخن نیامده باشد اکثر گفته اند تمام دیت لازم میشود اگر بحد
رسیده باشد که اطفال دیگر سخن میکویند و او سخن نکوید و کسی زبانش ببرد ثلث
دیت میدهد و اگر بعد از بریدن به سخن آید و بعضی از حروف را کوید معلوم میشود
که زبانش آفت نداشته است بقدر حروفی که کم شده است دیت میکیرند در روایتی
وارد شده است که در زمان حضرت امیر المؤمنین ع مردی چیزی بر سر مردی زد و او
دعوی میکرد که حس شمیم بینی نمی یابند و دماغم بو نمی شنود و لال شده است و حرف
نمیتواند گفت حضرت فرمود اگر راست میکوید سه دیت آدمی باو میباید
داد گفتند یا امیر المؤمنین چه دانیم که راست میکوید فرمود برای امتحان
شامه اش لته سوخته را نزدیک بینی او بدارند که دود آن بدماغ آن برود
اگر سر را دور برد و آب از دماغش جاری شد دروغ میکوید و الا راست میکوید

و برای امتحان باصره اش برابر قرص آفتاب بدارند اگر دیده اش بر هم
زد دروغ میکوید و اگر دیده اش باز بماند راست میکوید و برای امتحان زبانش
سوزنی بر زبانش میزنند اگر خون سرخ بیرون آمد دروغ میکوید و اگر
خون سیاه آید راست میکوید و اگر جنایتی بر زبان کسی وارد شود و لال
شود و دیت میکیرد و از بعد دیت کرفتن زبانش کشوده شود بعضی
گفته اند دیت پس میکیرد و بعضی گفته اند این سخن گفتن عطیه است
از جانب خدا پس نمیکیرد دیت را نهم دیت دندانها است
و در مجموع یک دیت تمام است و مشهور آنست که دیت را بر بیست و هشت
دندان قسمت میکنند و آنچه زیاده بر بیست و هشت باشد حکم دندان زاید
دارد که دیتش ثلث دیت اصلی است و بیست و هشت دندان چهار را
ثنیه میکویند دو از بالا دو از پایین چهار دیگر بعد از آنها را رباعیه میکویند
دو از بالا دو از پایین و بعد از ان چهار دیگر را ناب میکویند یعنی نیش
و آن دندانهای بلند است و چهار دندان بعد از آنها را ضواحک میکویند
که در وقت خنده ظاهر میشود و دوازده دندان دیگر دندان
آسیا که از هر طرف سه دندان از بالا و سه دندان از پایین دوازده
دندان پیش را مقادیم میکویند و شانزده دندان که بعد از اینهاست
مواخیر میکویند و مشهور آنست که دوازده پیش در هر یک پنجاه دینار است

که نصف عشر دیت باشد و مجموع ششصد دینار میشود که سه خمس دیت
باشد و در هر یک از شانزده دندان مواخیر بیست پنج دینار است که
مجموع چهارصد دینار باشد و خمس دیت مرد و از زن نصف این
مقادیر است اگر شکست دیت برسد و تفاوت نیست میان دندان سفید
وسیاه و زرد اگر بحسب خلقت چنین روییده باشد و اگر بعلتی سیاه شده باشد
دران ثلث دیت اصلی است و اگر جنایتی بکند که سیاه شود دو ثلث
دیت ان دندان را میدهند چنانچه در حدیث صحیح وارد شده
که اگر چیزی بر دندان بزنند یکسال انتظار میکشند افتاد دیت میگیرند
پانصد درهم و اگر نیفتاد و سیاه شد دو ثلث دیت میگیرند بعضی گفته اند
در سیاه شدن دندان ارش است و در کندنش نیز ارشی است و بعضی گفته اند
در کندنش ربع دیت دندان است و اگر دندان زاید را با دندانهای اصلی
ضایع کرده باشد زیاده بر دیت کل چیزی نمیدهد و اگر تنها کنده باشد
ثلث دیت اصلی میدهد و اگر در میان مواخیر است ثلث بیست پنج
دینار میدهد و بعضی گفته اند در دندانها زیاد ارشی میدهد و اگر
بجنایت کسی دندان شکافته شود و بیفتد دیت ان را ثلث
دیت ان دندان است و بعضی ارشی گفته اند اشی و اگر دندان بشکنند
و باریش نماند اکثر گفته اند با دیت تمام دندان را میدهد دهم
دیت

دیت گردن است اگر بشکنند و کج بماند تمام دیت میدهد و همچنین اگر مانع
لقمه فرو بردن شود تمام دیت لازم میشود و اگر درست شود و شواند بجانب
واجب و راست نظر کند یا لقمه را بدشواری فرو برد ارشی لازم میشود
یازدهم دیت رو د استخوان است که یکطرف بگوشها متصل میشود و یکطرف
بذقن و انرا چانه میگویند اگر هر دو از جای کنده شود بی دندانها یک دیت تمام است
و اگر با دندانها باشد هر دو دیت تمام و اگر جدا نشوند اما خوابیدن یا سختی گفتن
دشوار ارشی لازم میشود دوازدهم دیت دستهای خلافی نیست در انکه
در قطع هر یک از دستها نصف دیت انشخص است و در قطع هر دو تمام دیت
و درین نیز خلافی نیست که اگر دست را از زند ببرد و بعضی مفصل کف
و ساعد و صادق است که دست را بریده است و این احکام دران جاری است
و اگر از مرفق ببرند خلافست بعضی گفته اند باز همان دیت دست است
و چیزی زیاده نمیشود و بعضی گفته اند دیت دست میدهد و ارشی میدهد
برای زیادتی ساعد که مابین مرفق و زند است و بعضی گفته اند دو دیت
دست میدهند یکی برای دست تا زند یکی برای برابر زند تا مرفق و قول
اخیر ضعیف است و قول اول احوط است و قول ثانی خالی از قوت نیست
و همچنین اگر دست را از دوش ببرد در سه قول دران است و بنا بر قول
اخیر سه دیت دست خواهد بود و اگر بعد از ان که دست را بریده باشند

دیگری از مرفق ببرد بعضی به ارش قایل شده اند و بعضی بدیت دست
و اگر دیگری را از دوش ببرد احتمال دو دیت هست و احتمال ارشی است
و احتمال ارش ظاهرتر است سیزدهم دیت انگشتان است و خلافی
نیست در انکه مجموع انگشتان دو دست یک دیت انشخص است و در جمیع انگشتان
پاها نیز دیت تمام است اما در قیمت دیت انگشتان خلافست بعضی گفته اند
دیت جمیع انگشتان مساوی اند و در هر یک عشر دیت ادمی است
و بعضی گفته اند در ابهام که انگشت مهمان است ثلث دیت است و دو ثلث
دیگر بر چهار انگشت مساوی قسمت میشود و قول اول اشهر و اقوی است
و دیت انگشت زیاده ثلث دیت انگشت اصلی است و کسی انگشت را
شل کند دو ثلث دیت انگشت را میدهد و اگر انگشت شل را قطع
کند ثلث دیت انگشت صحیح را میدهد و دیت هر انگشتی بر سه
مفصل است میشود و دیت ابهام بر دو مفصل ان قسمت میشود
و در ناخنها مشهور انست که هر یک از ناخنهای دست و پا که قطع
کند اگر نروید یا سیاه روید ده دینار میدهد و اگر سفید بروید
پنج دینار میدهند و در روایت صحیحی وارد شده است که در ناخن
پنج دینار است و حمل کرده اند بر انکه سفید بروید چهاردهم
دیت پشت است اگر بشکنند و باصلاح نیاید یا بیاید و کوز بماند
یا نتواند

یا نتواند نشست تمام دیت میدهد و اگر باصلاح بیاید و عیبی نماند
ثلث دیت میدهد و در روایت ظریف وارد شده است که اگر باصلاح
بیاید صد دینار میدهد و اول اشهر است و اگر پشت را بشکنند و پاهای
او شل شوند یک دیت برای پشت و دو ثلث دیت برای پاها میدهد
و شیخ توسی گفته اند که اگر پشتش را بشکنند و بدان سبب راه
رفتن و جماعش هر دو بر طرف شود دو دیت میدهد و اگر مغز حرام
فقرات در میان قطع شود تمام دیت باید داد پانزدهم دیت پستانهای
زن است هر دو اگر بریده شود تمام دیت زن لازم میشود و در هر یک
نصف دیت و اگر دکمه سر پستانها ببرد بعضی گفته اند انها هم حکم
پستان دارد و بعضی بارشی قایل شده اند و اگر سر پستانهای مرد را
قطع کند بعضی گفته اند در هر دو دیت مرد است و در هر یک نصف
دیت و بعضی موافق روایت ظریف گفته اند و در هر دو هشت یک
دیت قایل شده اند که صد بیست دینار است و بعضی بارشی قایل اند
شانزدهم در قطع حشفه تا بیخ ذکر تمام دیت لازم میشود
خواه جوان و خواه پیر و خواه طفل و خواه خصیه دارد و خواه کشیده
باشد و اگر بعضی از حشفه را ببرد نسبت کل حشفه دیت میگیرند
و اگر یک کس حشفه را و دیگری ذکر را ببرد ببرد اول دیت

لازم میشود و جرثانی ارشی و در ذکر یا مین ثلث دیت است و در بعض اش
باین نسبت هفدهم در بریدن هر دو خصیه تمام دیت است
و در هر یک نصف دیت بنا بر مشهور و در روایت وارد شده است
که در خصیه چپ دو ثلث دیت است و در خصیه راست یک ثلث دیت
زیرا که فرزند از خصیه چپ بهم رسیده و جمعی از فقها باین مضمون
قایل شده اند نهایت قوت دارد و ابن جنید قایل شده است که در خصیه
راست نصف دیت است و در خصیه چپ تمام دیت است و نسخ
کافی موافقت دارد هیجدهم اگر متنفرین زنرا که لبهای فرج باشد
ببرد تمام دیت میدهد اگر یک طرف ببرد نصف دیت میدهد
و اگر کسی دختر یرا که زن او باشد پیش از نه سال وطی کند و افضا
شود یعنی مسلک بول و حیض او یکی شود دیه باید مهر او را بدهد
با دیت او و بر او همیشه حرام است و میباید تا آن زن زنده باشد
نفقه بدهد اگر خود بمیرد و اگر بعد از نه سال زن خود را وطی کند
و افضا شود و بر او دیت نیست اما مهر و نفقه بر او لازم است
و اگر زنش نباشد و زنا کند و افضا شود اگر اکراه کرده است او را
مهر و مثل و دیت بر او لازم است بنا بر مشهور و اگر برضای زن
بوده است مهر ساقط میشود و بعض گفته اند ارش بکارت نیست

ساقط

ساقط است و اگر با انگشت بکارت دختر را ببرد که بول داشتن نیز پاره
شود و بول را نگاه نتواند داشت اکثر گفته اند تمام دیت میدهد و بعض
ثلث دیت گفته اند و در روایت مهر مثل نیز وارد شده است و بعض هم
مهر مثل میدهد نانوزدهم در دیت لتین است یعنی در دو طرف
نشستنگاه و در هر دو یک دیت و هر یک نصف دیت است و از زن
دیت زن است و موافق مشهور و از کلام بعض ظاهر میشود مراد
بریدن گوشتها بیران آمده که چون میستند بلندتر از رانها و بعض
گفته اند مراد شکستن استخوانها زیرا آنها پستی در دو طرف
پای دیت است در هر یک نصف دیت و در انگشتان بنحویست
که در دستها گذشت و خلاف در اینجا نیست جاری و دیت هر انگشت
با سویه قیمت میشود و دیت ابهام بود و انگشت و در هر یک
از ساقها و در آنها نصف دیت است و هر دو ساق تمام دیت است
و همچنین هر دو ران تمام دیت است و بعض در ساق و در ران بارشی
قایل شده اند و اگر پا را از زانو ببرد بعض گفته اند همان دیت
پاست و دیگر چیزی بر او نیست و بعض گفته اند دیت پا را با ارش
قایل شده اند و بعض بدو دیت قایل شده اند و همچنین خلافست
و اگر از بیخ ران ببرد و اگر پا پشل را شل کند دو ثلث دیت با او میدهد

و اگر پای شل را ببرد ثلث دیت پا میدهد و در روایتی وارد شده است
که اگر پاها را شل کند تمام دیت میدهد و حمل کرده اند بر آنکه مطلقا راه
نتواند رفت بیست یکم در روایتی وارد شده است که اگر کسی استخوان
هر دو را مصعص میگویند بشکند که غایط را ضبط نتواند کرد تمام دیت
میدهد و در روایتی وارد شده است که اگر چیزی بر پایین خصیتین و
هر دو برش بزند که بول و غایط را ضبط نتواند کرد دیت تمام بدهد و
هر دو روایت جمعی از علما عمل کرده اند بیست دوم در روایتی وارد شده است
که در زمان حضرت امیر المومنین شخصی پا بر شکم آنقدر مالید که
غایط از او آمد حضرت فرمود که او نیز چنین کند یا ثلث دیت
بجرمیه این عمل بدهد و بعض بارش قایل شده اند بیست سیم
در کتاب ظریف وارد شده اند که کسی که دنده نهای کسی را شکنند
اگر دنده نهاییست که محافظت قلب است برای هر دنده بیست پنج
دینار است و اگر دنده نهای راست که در جانب بازوهاست برای هر دنده
ده دینار است و اکثر علما چنین فهمیدن که برای سر دنده نهای که مقابل
دلست دیت اول میدهد و آنچه در پهلوست دیت دوم و این معنی
بسیار بعید است بلکه ظاهر ارشی موافق فهم ناقص فقیر است که دنده نهای
پایین که محاذی دل واقع شود است خواه از پیش و پس و خواه از

پهلو

پهلو خواه از جانب راست و خواه از جانب چپ بیست پنج دینار است
و آنچه بالاتر است بجانب بازوها ده دینار است بیست چهارم
بعض گفته اند که شکستن استخوان هر عضوی دیتش خمس دیت
آن عضو است بجیک او و اگر با صلاح آید بدان کجی و عیبی دیتش
چهار خمس دیت شکستن آن عضو است و در موجبی یعنی جراحتی
که استخوان نمایان شود چهار یک دیت آن عضو است و در کوفته شود ند
هر عضوی که استخوان خورده شود ثلث دیت آن عضو است و اگر با صلاح
آید بیکجی و عیبی چهار خمس دیت کوفته شوده است و در جایی جدا
عضوی که آن معطل شود دو ثلث دیت آن عضو است و اگر با صلاح
آید بدان عیبی دیتش چهار خمس دیت جدا شوده است فصل چهارم
در بیان جنایات بر منافعست که بسبب فعل و قوی از قوتها که
حق تعالی بر انسان مقرر فرموده ضایع و ناقص شود و در آن چند مبحث
اول بر طرف شودن عقل است اگر بکلی زایل شود تمام دیت آن شخص
لازم میشود و اگر چیزی بر سر کسی زنند که جراحت بر سرش ظاهر شود
و عقلش زایل شود اکثر دیت جراحت او دیت بر طرف شودن
عقل را جدا میگیرید و بعض گفته اند اگر هر دو بیک ضرب واقع
شوده است کمتر در بیشتر داخل میشود مثل آنکه چوبی بر سرش زد

که هم جبر لحیه شود و هم دیوانه یک دیت میگیرند و دیت جبر لحیه را
جدا نمیگیرد و اگر چوبی بر دستش زد و دستش شکست و بعد از این
بر سرش هم زد و دیوانه شود دیت هر دو را میگیرند و یک سال
انتظار میکشند اگر در عرض سال مرد او را بعوض [illegible] و اگر زده
باند و جنانش بر طرف نشود دیت میگیرند و اگر بعد از دیت
گرفتن عاقل شود دیت را پس نمیگیرند بعضی گفته‌اند بقدر
ارشی میگذارند و باقی را پس میگیرند دویم ابطال شنیدن
گوش است از هر دو گوش بل کلیه شنیدن بر طرف شود تمام دیت
لازم میشود و اگر گواهی دهند اطبا و اهل خبرت که دیگر عود
نمیکند و اگر گویند که ممکن است بعد از مدتی عود کند انتظار
آن مدت میکشند اگر عود نکرد دیت قرار میگیرد در حدیث صحیح
وارد شده است که یک سال انتظار میکشند و اگر جنایت [illegible]
کوده تکذیب او کند یا گوید که نمیدانم که راست میگوید امتحان
میکنند و در هنگام صداها شدید مانند رعد یا هنگام
غفلت او صدای عظیمی میکنند در کتاب ظریف مذکور است
که در خواب صدای عظیمی بر او میزنند اگر بیدار شود دروغ
میگوید و اگر انتها معلوم نشود به قسامه ثابت میشود

بر پنج قسم بنا بر یک قول و شش قسم بنا بر قول دیگر از کتاب
ظریف ظاهر میشود و اگر دعوی کنند نشنوند یک گوش کم شوده
قیاس بگوش دیگر امتحان میکنند چنانچه در احادیث وارد شوده اند
که گوش معیوب را محکم می‌بندند و گوش صحیح را باز میگذارند
و زنگی در برابر روی او حرکت میدهند و میگویند بشنو تا جایی
که بگوید نمیشنوم آن موضع را نشان میکنند و همچنین از جانب راست
و چپ اگر موافق است امر معلوم میشود که راست میگوید و بعد از آن
گوش صحیح را محکم می‌بندند و گوش معیوب را میگشایند و از
چهار طرف باز امتحان میکنند اگر موافق آید کمتر از گوش
صحیح است آن تفاوت را نسبت بمجموع ملاحظه میکنند که چند
یک است و بآن نسبت از دیت یک گوش میگیرند و در روایت
ظریف امتحان قسامه نیز وارد شوده است و این اقوی مینماید زیرا
که گاه باشد که گوشهایش بیشتر از جنایت این تفاوت داشته
باشد و باید که این امتحان را در وقتی بکنند که باد نباشد و هوا
معتدل باشد زیرا که در روز باد شنیدن از جوانب مختلف
میباشد و اگر گوشی را ببرند و شنوایی بر طرف شود دو دیت

لازم میشود و در هر گوش یک دیت و در یک گوش یک [illegible] پنجم
بر طرف شدن بینایی دیده‌هاست اگر بینایی هر دو بر طرف شده
باشد تمام دیت آن شخص لازم میشود و اگر از یک چشم بر طرف
شود نصف دیت و قصاص بقول دو عادل از اطبای حاذق
ثابت میشود و دیت بگفته یک مرد و دو زن ثابت میشود و اکثر فقها
گفته‌اند که اگر از اهل خبرت گویند او دیگر نخواهد دید یا گویند ممکن است
به بیند اما مدتش معلوم نیست دیت میگیرند و اگر مدتی تعیین
کنند برای برگشتن انتظار آن مدت میکشند اگر برنگشت دیت میگیرند
و الا ارشی و در حدیث معتبر وارد شده است که یک سال انتظار میکشند
و از یک سال اگر برنگشت دیت میگیرند و اگر بعد از آن برگردد
دیت را پس میگیرند اگر در دیده اش عیبی ظاهر نباشد و دعوی کنند
که نمی‌بینم بقسامه ثابت میشود و در روایتی که حضرت امیر المؤمنین ع
فرمود که رو بقرص آفتاب باز دارید اگر چشمش باز بماند و
هم نزند راست میگوید و اگر دعوی کند که بینایی یک دیده اش
بجنایت کم شوده است امتحان میکنند چنانچه در احادیث
وارد شده است که دیده معلولش را می‌بندند و دیده صحیحش را
باز میدارند و تخم مرغی یا شتر مرغی بدست میگیرند و راه میروند
تا جایی

تا جایی که بگوید نمی‌بینم آن موضع را نشان میکنند از چهار طرف
چنین میکنند اگر موافق یکدیگر است راست گفته‌اند و اگر مخالفت
میگوید دروغ گفته و باره دیگر امتحان میکنند تا موافق آید پس چشم
صحیح را می‌بندند و چشم علیل را می‌گشایند و باز از چهار طرف
امتحان میکنند اگر موافق آید دیت را بقدر تفاوت مسافت
میکنند مثل آنکه اگر نصف مسافت تفاوت کرده است نصف دیت
یک چشم را ربع دیت آدمی است میگیرند و در روایت قسامه نیز وارد
شده است که قسمت میکنند بر شش قسم اگر نصف کم شده است
سه قسم میدهند و اگر ثلث کم شده است دو قسم میدهند و همچنین
بآن نسبت و این اقوی و احوط است چنانچه شیخ در نهایه و صاحب جامع نیز قائل
شده‌اند و اگر دعوای نقص در دو دیده کنند که نظر دیده هم سنّان او [illegible]
که گذشت امتحان میکنند و در اینجا اکثر فقها قسم [illegible] کرده‌اند و امتحان
دیده را در زمین هموار و هوای صاف میکنند نه در روز ابر و زمین ناهموار و
اوقات و جهات مختلف نشوند و اگر دیده کسی را بکنند و دعوای کنند که چشمش
کور بود و چیزی نمیدید و او گوید چشمم روشن بود بعضی گفته‌اند قسم بر
جنایت کننده است و بعضی گفته‌اند بر چشم کنده شده است چهارم برطرف
شدن قوت شامه است و در آن نیز تمام دیت است و اگر دعوی کند که شامه‌اش

برطرف شده است یا حصول لوث بقرائن اثباتش بقسامه میشود و در روایت از
حضرت امیر المؤمنین ع گذشت که فرقه را آتش میزنند و نزدیک دماغش می
آورند اگر سر برپس میبرد و آب از دیده اش می آید دروغ میگوید و الا تصدیقش
میکنند و با این اگر فی الجمله ضم شود چنانچه اکثر گفته اند شاید احوط باشد و اگر دعوی
کنند که شامه اش کم شده باشد و قرینه صدقش باشد ظاهرش آنست که بقسامه ثابت
شود و تقدیرش بنسبت بکل شامه حواله برای حاکم شرع کرده اند و احوط صلح است
و اگر بینی ببرد و شامه اش نیز برطرف شود بعد از ثبوت دو دیت لازم میشود
پنجم برطرف شدن ذائقه است و اکثر گفته اند تمام دیت ثابت میشود و
ثبوتش بقسامه است و همچنین نقصش گفته اند بقسامه ثابت میشود و تقدیر
زیاد و کمش نسبت بکل منوط برای حاکم شرع است ششم اگر صدا برطرف
شود که مطلق سخنش مسموع نشود گفته اند دیت لازم میشود و اگر حرکت
زبان نیز برطرف شود دو ثلث اضافه میشود و اگر کاری بکند که
مطلقا طعام را نتواند جایید گفته اند دیت لازم میشود هفتم
اگر جنایت باعث جماع نتواند کرد یا در وقت جماع انزال نشود
دیت لازم است و همچنین گفته اند که اگر میزنند بهم رسانیدن
برطرف شود دیت لازم میشود هشتم اگر جنایتی کند که راه نتواند
رفت دیت لازم میشود نهم اگر لذت جماع نیز برطرف شود
که

که جماع کند یا طعام خورد و لذت طعام نیابد بهر یک دیت گفته اند
دهم اکثر فقها گفته اند که اگر جنایتی بر شخصی بکند که مبتلا
شود بسلس البول دیت کامل لازم میشود و در روایتی وارد شده
است و اگر تا ظهر باید ثلث دیت و اگر تا چاشت ثلث دیت
و بعضی باین روایت کرده اند یازدهم در حدیث صحیح
وارده شده است که اگر کسی بر شکم زنی بزنند که حیضش برطرف
شود اگر تا یکسال عود نکند ثلث دیت زن را میدهد دوازدهم
اگر زنی را چنین بکند که شیرش برطرف شود اکثر گفته اند
ارش میدهد و بعضی احتمال دیت نیز داده اند فصل پنجم
در بیان دیت جراحتهای سر و بدن است و در آن چند مقصد است
اول جراحات سر و روست که او را شجه مینامند و آن بر هشت
قسم است اول حارصه که خدشه کند که پوست شکافته شود دیت
آن یک شتر است دوم دامیه است که اندکی در گوشت فرو رود
و خون در آید و در آن دو شتر است سیم متلاحمه است که در گوشت
بسیار فرو رود و نرسد به پرده که بر روی استخوانست و در آن
سه شتر است چهارم سمحاق است و آن جراحتی است که بآن پرده
که بر روی استخوان کشیده است و در آن چهار شتر است پنجم

اخر دو بدل

موضحه است که آن پرده شکافته شود و استخوان نمایان شود و
در آن پنج شتر است ششم هاشمه است که استخوان را بشکند و
در آن ده شتر است هفتم منقله است که استخوان از جای خود
حرکت کرده باشد و در این نیز قصاص نیست هر چند عمدا کرده
باشد و دیتش موافق مشهور پانزده شتر است و بعضی بیست شتر
گفته اند هشتم مأمومه است که بام الدماغ رسیده باشد یعنی پرده
که مغز سر در میان آنست اما آن پرده شکافته نشده باشد
و در آن ثلث دیت آدمی است اکثر فقها سی و سه شتر وارد شده
است نهم دامغه است که خریطه دماغ در میان آنست آن نیز
دریده شود و با این حال زنده ماند بسیار بعید است و باین سبب
اکثر علما دیت آنرا ذکر نکرده اند و اگر زنده بماند بعضی گفته اند
ثلث دیت برای مأمومه میدهند و ارش برای دریدن خریطه
میدهند مقصد دوم در باقی احکام شجاج است و در آن چند
مسئله است اول اگر در جای سر جراحت موضحه بکند از برای هر یک
پنج شتر میباید بدهد و اگر همان شخص میان آنها تا برد
که بیکدیگر متصل شوند اکثر گفته اند یک موضحه میشود و پنج شتر
کافی است و بعضی گفته اند یازده شتر میدهد و احتمال دارد که
پانزده

سائر احکام شجاج

پانزده شتر لازم شود و حکم موضحه داشته باشد و اگر دیگری این دو موضحه را بیکدیگر متصل
کند خلافی نیست در آنکه دیت دو موضحه بر اول لازم است و دیت یک موضحه بر ثانی
دوم اگر کسی جراحت موضحه بکند که بعضی از آن بر سر واقع میشود و بعضی بر پشت
مشهور آنست که حکم موضحه دارد و پنج شتر کافی است سیم آن جراحتها که در سر مذکور شد
و اگر مثل آنها بر بدن واقع شود همان مقدار را بنسبت بدیت آن عضو حساب
میکنند مثل اگر موضحه که در سر واقع شود پنج شتر میدهند و سر دیتش مساوی کل دیت
آدمی است زیرا بجدا شدن آن حیات باقی نمیماند و دیت کل آدمی هر گاه
صد باشد پنج شتر بنسبت آن باشد یعنی بیست یک پس اگر موضحه یک دست
واقع شود و دیت یک دست نصف دیت آنست پس نصف
عشر آن که پنج شتر باشد در آن خواهد بود چهارم ظاهر کلام فقها
آنست که این دیتها که به شتر وارد شده است اگر دیت را از
اجناس دیگر دهند بهمان نسبت میدهند مثل آنکه در جایی
که ده شتر وارد شده است ده شتر نسبت به صد که دیت کل است
ده یک است پس اگر از طلا دهند ده یک هزار دینار را خواهند
داد که صد اشرفی باشد و اگر از نقره دهند ده یک ده هزار درهم را
میدهند که هزار درهم باشد و همچنین از سایر اجناس و احوط آنست
که چون در خصوص این روایات شتر و دینار وارد شده است

مقصد سیم در احکام سایر جراحات بدنست و دران چند جراحات بدن
فواید است اول جراحتی که به اندرون شکم برسد از هر جهت جایفه
که باشد اگر چه از کودال کردن باشد واو نمیرد دران ثلث دیت
انشخص است و دران قصاص نمیباشد و اگر جراحتی در عضوی بکنند
و بعد ازان در جوف داخل شود دیت این جراحت و دیت جایفه
هر دو را بیاید مثلا انکه خنجری بر دوش کسی بزنند و داخل شکم او شود
هم دیت دوش را میدهند و ثلث دیت برای انکه داخل جوف شود
دویم اگر کسی کاردی یا خنجری زد که سرش به ان دران شکم او داخل
شود پس دیگری امد و کاردی بهمان سوراخ فرو برد و جراحت
زیاد نشود شخص اول دیت جایفه را میدهد و بر ثانی چیزی
نیست و حکم شرع اورا تعزیر اگر حربه مرد دویم اندران جراحت
گشاده تر کرد و اندران بحال خود مثل ارشی میدهد و اگر اندران
و بیرون گشاده تر شود یک دیت جایفه دیگر دویم میباید
بدهد سیم اگر یکی حربه بزند و شکم را بشکافد و دیگری
احشای اندران اورا ببرد او ر د گفته اند قایل دویم است
چهارم حربه بر سینه کسی بزنند که از پشتش بدر رود و اکثر
گفته اند او جایفه است و دو ثلث دیت باید داد و بعضی گفته اند
یک

یکجایفه است پنجم جمعی از فقها قایل شده اند موافق کتاب ظریف که هر که حربه بزند بر اطراف
مردی که از طرف دیگر بدر رود صد دینار طلا میدهد و ظاهر انست که مراد باطراف دستها و پاها باشد
مانند دست و ساق و کف و قدم و بعضی تخصیص کرده اند بعضوی که دران تمام
دیت باشد یا نصف دیت زیرا که اگر نافذ در یک بند یک انگشت باشد مانند صد دینار چند
برابر دیت ان میشود و در کتاب ظریف تفاصیل دیگر در این باب هست که اکثر متعرض انها
نشده اند و باین عبارت مجمل متمسک نشده اند ششم در کتاب ظریف مذکور است که اگر کسی
در خد یعنی یکطرف رخساره بهم رسد که اندران دهان نمایان شود دیتش صد
دینار است و اگر دوا کنند و بر طرف شود اما اثر فاحش بماند پنجاه دینار است و
اگر هر دو طرف باشد و اثرش بماند صد دینار است و اگر تیری بزند که در
استخوان می نشیند و از زیر چانه بیرون اید دیتش صد و پنجاه دینار است و
اگر سوراخ نکند و بیرون نرود صد دینار است و اگر جراحتی در رخساره بهم رسد
و اثرش بماند دیتش ده دینار است هفتم در روایت معتبر وارد شده است
که حضرت امیر المومنین حکم میفرمود در سیلی که کسی بر روی کسی بزند و جای ان
سیاه شود شش دینار بدهند و اگر سبز شود سه دینار بدهند و اگر سرخ شود یک دینار
و نیم بدهند و اکثر موافق این روایت قایل شده اند و بعضی در سیاه شدن نیز سه دینار

گفته اند و اکثر گفته اند که شرط نیست که اثرش باقی بماند و گفته اند اگر اینها در بدن واقع
شود دیتش نصف دیت روست چنانچه ابن بابویه ره در کتاب من لا یحضره الفقیه متصل
باین روایت ذکر کرده است هشتم در هر عضوی که دیت مقرری داشته باشد اگر
ان عضو را شل کنند دو ثلث دیت ان عضو را باید داد و اگر عضو شل را قطع کنند
ثلث دیت عضو را باید داد چنانچه گذشت نهم مذکور شد که دیت مرد و
زن در اعضا و جوارح مساویند تا بثلث دیت که برسد پس دیت اعضای زن
نصف دیت اعضای مرد میشود خواه انکه جنایت کرده است مرد باشد و خواه زن
و همچنین قصاص میکنند مرد را برای اعضای زن بی انکه چیزی از دیت بدهند تا ثلث
پس اگر خواهند عضو مرد را بعوض عضو زن قصاص میکنند نصف دیت عضو را میدهند و قصاص
میدهند و اگر دیت میگیرند نصف دیت عضو میگیرند و بعضی از علما گفته اند که این حکم که تا ثلث
جراحات زن دیت ان مثل جراحات مرد است در صورتیست که جراحت کننده مرد
باشد و اگر جراحت کننده زن باشد همه جراحات بر نصف است پس در یک انگشت
پنج شتر است و در دو انگشت ده شتر است و در سه پانزده شتر است و
در چهار بیست شتر است و همچنین باین نسبت بالا میرود بخلاف انکه
جارح مرد باشد که در یک انگشت زن ده شتر است
و در دو انگشت

و در دو انگشت بیست شتر و در سه انگشت سی شتر و در چهار انگشت
بیست شتر دهم هر عضوی که در مرد دیتش یک دیت باشد در زن مساوی
دیت زن است مانند زبان و ذکر و دو دست و دو پا و انچه در ان نصف
و ثلث و در نسبت که با دیت مرد مذکور شد در زن با دیت زن ملاحظه
خواهد بود و در کافر ذمی با دیت او و در غلام با قیمت او بشرطی که زیاده
از قیمت ازاد نباشد مثل انکه ذکر غلام را ببرند او را قیمت میدهند
چنانچه مذکور شد و انچه در شرع مقداری ندارد که ارشی میدهند از
او را غلام فرض میکنند و ملاحظه میکنند که بدون این عیب
چه قیمت داشته و با این عیب چه قیمت دارد تفاوت را از قیمت
میگیرند ششم در جنایاتی است که بر جنین واقع شود یعنی جنین
طفلی که در رحم باشد یا بر میتی واقع شود و دران چند بحث است
اول مشهور میان علما انست که دیت جنین ازاد مسلمان بعد از انکه
خلقتش تمام شده باشد و هنوز روح دران ندمیده باشد صد دینار است
و مشهور انست که فرقی میان دختر و پسر و بعضی گفته اند در پسر
صد دینار و در دختر پنجاه دینار است و خالی از قوتی نیست و ابن جنید ره
قایل شده است که دیت جنینی یا غلامی است یا کنیزی که قیمت هر یک
نصف عشر دیت باشد و این موافق مذاهب عامه است و اول

اصح است و اگر کافر ذمی باشد جنین او دیتش عشر دیت پدر اوست
که موافق مشهور هشتاد درهم است و در روایتی وارد شده است که عشر دیت
مادر اوست که چهل درهم باشد بنابر قول ثانی ممکن است حمل روایت
بر انکه جنین دختر باشد و مشهور میان علما انست که دیت جنین عشر
قیمت مادر اوست و بعضی گفته اند اگر پسر باشد عشر قیمت پدر است
و اگر انثی باشد عشر قیمت مادر است و بعضی گفته اند که اگر زنده بزاید
و بمیرد عشر قیمت مادر است و اگر مرده بزاید نصف عشر
قیمت مادر است دویم هرگاه روح در جنین دمیده باشد و بسبب
جنایت بمیرد و معلوم شود که حیات داشته است و بسبب
جنایت مرده است در اینصورت دیت کامل لازم میشود برای
پسر و نصف ان برای دختر و اگر بعنوان مباشرت کرده باشد
کفاره نیز لازم میشود سیم هرگاه پیش از تمام شدن
خلقت بیندازد و بعضی گفته اند غلامی میدهد یا کنیزی و بعضی
تعیین قیمت به پنجاه دینار کرده اند و مشهور میان علما انست
که مراتب مختلف دارد اول انکه اگر کسی در اثنای جماع کسی
بترساند که اب منی بیرون فرج ریخته شود ده دینار میدهد
و اگر نطفه در رحم قرار گرفته باشد و سبب انداختن ان شود
بیست

بیست دینار میدهد و اگر علقه شده باشد یعنی پارچه خون بسته چهل دینار
میدهد و اگر مضغه شده باشد یعنی پارچه گوشت شصت دینار میدهد
و اگر استخوان شده باشد هشتاد دینار میدهد و اگر گوشت برروی استخوان
روییده باشد و خلقتش تمام شده باشد صد دینار میدهد چنانچه گذشت
و شیخ طوسی رضی الله گفته است در مابین هر مرتبه تا مرتبه دیگر با آن
نسبت حساب میکنند و ابن ادریس ره تفسیر کلام او باین نحو کرده است
که بیست روز نطفه است و بیست روز علقه و بیست روز مضغه
و بیست روز عظام و هر روز یکدینار زیاده میشود و بحث کرده اند
بر او که این تفسیر مخالف احادیث معتبره است چنانچه در حدیث
صحیح محمد بن مسلم از حضرت امام محمد باقر ع پرسید که مردی زنی را
میزند و نطفه می اندازد فرمود که بیست دینار بر او لازمست و گفت
میزند او را و علقه می اندازد فرمود چهل دینار لازم است گفت او را
میزند و مضغه می اندازد فرمود شصت دینار لازم است گفت او را
میزند چیزی می اندازد که استخوان در رو بهم رسیده باشد فرمود که
بر او دیت کامل است یعنی دیت جنین و فرمود که حضرت امیر المومنین ع

1
جنین حکم کرده است گفت صفت نطفه کدام است که توان شناخت فرمود
که نطفه سفید است مانند اب بلغمی غلیظ پس در رحم چهل روز می ماند
تا علقه شود گفت صفت علقه کدام است فرمود پارچه خون بسته است
مانند خونی که از حجامه بدر می اید پس چهل روز دیگر می ماند تا مضغه
شود گفت مضغه چیست که توان شناخت فرمود که پارچه خون
سرخی است که در میان ان رگهای سبز است بعد از ان استخوان میشود
پرسید که صفت استخوان چیست فرمود که بعد از انکه استخوان
شد چشم و گوش بهم میرسند و اعضا و جوارحش بترتیب می یابد پس
دیت جنین تمام میشود و در حدیث دیگر از حضرت صادق ع
منقول است که یونس شیبانی پرسید که اگر در نطفه یک قطره خون بهم رسد
حضرت فرمود که عشر نطفه زیاد میشود بیست و دو دینار میشود و اگر دو قطره
بهم رسد بیست و چهار دینار و اگر سه قطره بهم رسد بیست و شش دینار
و اگر چهار قطره بهم رسد بیست و هشت دینار و اگر پنج قطره بهم رسد
سی دینار و بهمان نسبت بالا میرود تا همه علقه شود پس چهل دینار
دران است و از علقه اگر یک رگ گوشت بهم رسد دران دو دینار بالا
میرود و همچنین دو دینار زیاد میشود تا همه گوشت میشود و دیت ان
شصت دینار

2
شصت دینار تا انکه گرهی میشود مانند استخوان دران بهم رسد و زیاد میشود
تا انکه همه استخوان میشود و دیت ان هشتاد دینار است و همچنین تا گوشت
و پوست بران می روید و چون پنج شد روح دران میدمد و شرح احادیث
و تفاصیل خلقت انسان و تشریح اثرا مفصلا در کتاب سماء و عالم ذکر کرده ام
چهارم اگر زنی را بکشد و در شکم او فرزندی باشد و او هم کشته شود
و ندانند که پسر بوده است یا دختر مشهور میان علما موافق احادیث
معتبره ان است که دیت زن را میدهد و از برای طفل نصف دیت
مرد و نصف دیت زن میدهد و بعضی گفته اند قرعه می اندازد اگر
باسم پسر در اید دیت پسر میدهد و اگر باسم دختر در اید دیت دختر
پنجم اگر کسی زنی ازادی داشته باشد و بدون رخصت او در وقت
جماع منی را عزل کند و در بیرون فرج بریزد و بعضی گفته اند واجب است
کرده اند عشر دیت نطفه را بزن بدهد و اکثر حمل بر استحباب کرده اند
ششم اگر کسی جنایتی بکند و طفل زنده بیفتد و بعد از ان کسی او را
بکشد گفته اند اگر حیات مستقر داشته باشد که مدتی تعیش تواند
کرد قاتل دویم است و بر اول دیت نیست اما حاکم شرع او را تعزیر میکند

واگر حالش معلوم نباشد بعد از افتادن که زنده بوده است یا مرده واو
سرش را بریده باشد قصاص ساقط میشود و دیت بریدن سر میت را
میدهد چنانچه مذکور خواهد شد انشاء الله هفتم دیت جراحتها که بر
جنین واقع شود نسبت بکل دیت او حساب میکنند پس اگر جنین
بر شکم زنند و دستی از طفل ساقط شود واگر زن بمیرد دیت
دست که پنج دینار است واگر اول دست بیفتد و بعد از ان جنین
بیفتد دیت جنین را میدهد و دیت دست ساقط میشود واگر
زنده بماند دیت دست را میدهد هشتم اگر کسی سر میت ازاد
مسلمانی را قطع کند حکم جنین دارد دیت او صد دینار است واین دیت
مال وارث نیست بلکه صرف میکنند در حج و وجوه خیرات و صدقات
برای میت و خلافست که اگر قرض داشته باشد واجب است که
قرضش را بدهند ازین دیت یا نه واکثر گفته اند که میتوان داد
و بعضی گفته اند داخل بیت المال مسلمانان میکنند و ابن بابویه علیه الرحمه
قایل شده است که اگر در حال حیات او اراده کشتن او داشته و بعد از
فوت سر او را بریده یا کاری کرد که اگر زنده می بود باعث جنایت
میمیرد

میمیرد دیت کامل انسان میدهد واگر این اراده نداشته باشد صد دینار
میدهد و گفته اند که جراحتها که براو واقع شود نسبت بصد دینار حساب
میکنند مثل انکه اگر یک دستش را ببرد پنجاه دینار میدهد واگر موضحه در سر
بکند به پنج دینار میدهد واکثر گفته اند مرد و زن و صغیر و کبیر درین
حکم تفاوت ندارد واگر سر غلامی را ببرد عشر قیمت او را میدهد امد
روایت حسین بن خالد از حضرت امام رضا پرسید که اگر شخصی برای
میتی گودالی حفر کند که او را غسل دهد پس سرش بگردد و دستش دراید
و پل از دستش بیفتد و بر شکم میت اید و بشکافته شود چه چیز
براو لازم است فرمود که هرگاه جنایتی خطایی باشد خطا خواهد بود و کفاره اش
بنده ازاد کردن است یا دو ماه پیاپی روزه داشتن یا شصت مسکین را
طعام دادن بهر مسکینی بقدر مدی که تقریبا بنا بر بعضی از تقدیرات
یکچهار یک من کم باشد و در حدیث وارد شده است که بریدن سر
مرده بدتر است از بریدن سر زنده و در حدیث دیگر پرسید
از حضرت صادق علیه السلام اگر کسی که استخوان مرده را بشکند فرمود که حرمتش
بعد از مردن زیاده از زنده است فصل هفتم

در بیان عاقله است که دیت خطا براو لازم است واحکام ان و دران
چند مقصد است مقصد اول در بیان عاقله است بدانکه چون در باب قتل
در جاهلیت تعصب بسیار میکرده اند و خویشان و قبیله و عشیره قاتل
حمایت میکرده اند شارع در باب قتل خطا که قاتل را دران تقصیری
نیست مقرر فرموده است که بر انها قسمت کنند که هم باعث قلت
حمایت ایشان بشود و هم کار بر قاتل اسان شود چون تقصیری
نداشته و حکمتهای جناب مقدس الهی در حکم بسیار است که عقول
اکثر خلق از ادراک انها قاصر است و عاقله کسی را میگویند
که متحمل دیت از جانب صاحب جنایت میشود و ان چهار
طائفه اند اول خویشان صاحب جنایت دوم کسی که او را ازاد
کرده باشد سیم کسی که ضامن جریره او یعنی جنایت او شده
باشد زیرا که متعارف بوده است که هرکس که وارثی نداشته اند
بایکدیگر قرار میکرده اند که هر یک از جنایت خطایی که بکند دیگری
دیت او را بدهد و هر یک که پیشتر بمیرد دیگری وارث
او باشد چنانکه کسی اگر جنایت خطایی بکند ضامن جریره دیت

او را میدهد چهارم امام زمانست که اگر هیچیک از اینها نباشد
امام دیت او را میدهد واگر بمیرد میراث نیز از امام است اما اقارب
که عاقله اند خلافست که چه جماعتند و مشهور میان علما انست که عاقله
عصبه قاتلند یعنی مردانی که قرابت ایشان نسبت بقاتل از
جانب پدر و مادر باشد یا از جانب پدر تنها از جانب مادر تنها نباشند
برادران و اولاد ایشان خواه وارث قاتل باشد که اگر بمیرد و انها
میراث میبرند و خواه نه و خلافست که پدر و جد پدری و اولاد
ذکور در عصبه داخلند یا نه واکثر متاخرین قایلند که داخلند
داخلند و بعضی گفته اند هرکه از دیت قاتل اگر کشته شود میراث
میبرد عاقله اوست و بعضی گفته اند عاقله انهایند که مستحق میراث
قاتلند از وارثان نزدیک که در قران برای ایشان حصه از میراث
مقرر شده مانند پدر و مادر و فرزند واگر انها نباشند سایر اقارب
قاتل میدهند و از مردان بالغ خواه از جانب پدر خویش باشند
و خواه از جانب مادر واگر از هر دو صنف باشند دو ثلث دیت را

برخویشان پدری قسمت میکنند و یک ثلث را بر خویشان مادری
رسد میکنند از حضرت امیر المومنین ع روایت کرده واکثر ان روایت
را ضعیف می‌شمارند و مشتمل است بر انکه اگر خویشان نداشته باشد
دیت را از امام غرامتان او میگیرند و این مخالف مذهب شیعه است
حکم دوم در صفات عاقله است گفته اند شرطست که ذکور باشند زن عاقله
نمیباشد و شرط است که بالغ و عاقل باشد نابالغ و دیوانه عاقله نیستند و
شرط است که غنی و قادر بر دیت باشد پس بر فقیر دیت لازم نمیشود
و غنی و فقیر بودن در وقتی که سال تمام میشود و وقت دادن
میشود سیم در مقدار ان دیتی است که عاقله متحمل میشود و جمعی از
علما را اعتقاد انست که عاقله هر دیت خطا را متحمل میشود خواه زیاد و خواه
کم و جمعی گفته اند تا همه بدیت موضحه نرسیده است که نصف عشر دیت
باشد جارح خود میدهد و بقدر دیت موضحه و زیاده را عاقله میدهد چهارم
انکه عاقله میدهد رجوع نمیکنند که از جانی بگیرد و قولی است که رجوع میکنند
وان ضعیف است پنجم در بیان کیفیت تقسیط دیت است
بر عاقله و در ان چند مسئله است اول انکه خلاف است که ایا قدر معین دارد

که بر هر کس چند حواله کنند یا نه بعضی گفته اند از غنی ده قیراط میگیرند
که نصف دینار باشد و از فقیر بعضی کسی که در عرف او را غنی و مالدار
نگویند و قادر بر ادا باشد پنج قیراط میگیرند که ربع اشرفی باشد
زیرا که در هر دینار بیست قیراطست و بعضی گفته اند قدر معین ندارد
بلکه با حاکم شرع بحسب احوال الجماعت و عدد ایشان هر قدر که مناسب
داند حواله میکنند دویم خلافست که ایا ترتیبی در میان الجماعت
است از حواله کردن یا نه بعضی گفته اند بر نزدیک و دور همه حواله
میکنند بیک نسبت واکثر علما قایل شده اند با انکه نزدیکترا مقدم میدارند
و اگر وفا نکنند بر دور و دورتر حواله میکنند پس بنا بر قولی که پدر و اجداد پدری
و فرزندان ذکور اخل اند اول با ایشان ابتدا میکنند بعد از ان برادران
و بنا بر قول اول از برادران میگیرند اگر وفا نکنند از اولاد ذکور ایشان
میگیرند پس از عموها پس از پسران عموهای پدر پس از پسران ایشان
پس عموهای جد پس از اولاد ذکور ایشان و هم چنین تا انکه اقارب
نسبی پدری تمام شوند و اگر باز باقی مانده است از ازاد کنندها

او میگیرند اگر ازاد شده باشد ان قاتل یا جارح پس از خویشان پدری
ازاد کنندها بترتیبی که سابق مذکور شد پس از ازاد کنندها پس خویشان پدری
او باز بترتیب سابق پس از ازاد کنندها پدر جانی پس خویشان پدری
او پس از ازاد کنندها ازاد کنندها پدر او پس از اقارب پدری او و در همه
مراتب اقرب مقدم است بر ابعد و اگر نزدیکتر وفا کنند
بدور تر تعدی نمیکنند و بعضی گفته اند از خویشان پدری و مادری مقدم
اند بر خویشان پدری تنها واکثر در اینمقام اعتبار نکرده اند و میباید
که معلوم شود که عاقله قرابت عرفی با میت دارد بمحض انکه از قبیله
او باشد کافی نیست و اگر اینها همه که مذکور شد وفا بدیت نکنند
بعضی گفته اند زیاده را از امام علیه السلام میگیرند و خلافست که انحضرت
از مال خود میدهد یا از بیت المال مسلمانان واکثر گفته اند که از مال خود
میدهد و بتحقیق این مسئله بر صورتی ندارد و بعضی گفته اند اگر عاقله
نباشد یا عاجز باشند از دادن دیت مطلق یا بعض از مال جنایت کننده
میگیرند والا امام علیه السلام میگیرند واکثر گفته اند مطلقا رجوع بجانی

نمیشود با عجز ایشان از امام از بیت المال مسلمانان میگیرند سیم
اگر عاقله زیاده از دیت باشند بعضی انقدر مقرر که مذکور شد
بنا بر قول انچه حاکم شرع مصلحت داند بنا بر قول دیگر بر عاقله تقسیط
کنند عدد عاقله زیاده از ان باشد بعضی گفته اند همان مقدار بر جمیع
توزیع میکنند و بعضی گفته اند امام یا حاکم شرع بعضی را مصلحت
میداند تعیین میکنند که بدهند و اگر بعضی از عاقله غایب باشند مشهور
ان است که حصه انها را بر حاضران قسمت نمیکنند بلکه انتظار
میکشند که انها حاضر شوند یا میفرستند حاکم شرع که در ان بلاد است
از ایشان بگیرد چهارم چون سابقا مذکور شد که دیت خطا را
خواه قتل و خواه قتل در عرض سه سال میگیرند و گفته اند ابتدای مدت
سه سال در قتل وقت مردن مقتول است و در جراحتی که سرایت
نکرده باشد از وقت جراحت کردن است و اگر جراحتی باشد که سرایت
کند مثل انکه انگشتش را ببرید و سرایت کرد و مجموع کفش را انداخت

درین صورت دیت مجموع کفها میباید بدهند و خلافست که ابتدای
سالها را از چه وقت حساب میکنند بعضی گفته اند از وقتی حساب
میکنند که آن جراحت مندمل شود و زخمش برطرف شود و بعضی گفته اند
از وقتی که کف افتاد حساب میکنند و هنوز مندمل نشده باشد و اول
اشهر است ششم از مقاصد سابقه در بیان ثبوت جنایت است
بر عاقله آن بگواه ثابت میشود یا باقرار عاقله مشهور آنست که
بقسامه بر عاقله چیزی ثابت نمیشود بلکه بر مال جانی لازم میشود
هر چند خطا باشد و همچنین اگر قاتل اقرار کند بقتل خطا یا جانی اقرار کند
بجنایت خطا دیت بر خودش لازم میشود نه بر عاقله و اگر قتل عمد
را بر دیت صلح کنند بر عاقله چیزی لازم نمیشود و در قتل عمد اگر قاتل
بگریزد در روایتی وارد شده است که دیت از مال او میگیرند و اگر مال نداشته
باشد از اقارب او میگیرند الاقرب فالاقرب و بعضی از علما باین روایت
عمل کرده اند بجزء اول قایل شده اند نه بجزء ثانی چنانچه سابقا مذکور شد
و در قتل شبیه بعمد نیز بعضی شده اند که اگر بگریزد یا بمیرد و مال نداشته باشد

از اقارب او میگیرند و اگر آنها نباشند از بیت المال میدهند هفتم
اگر کسی خود را بخطا بکشد دیت بر عاقله نیست و بعضی از سنیان
قایل شده اند که دیت بر عاقله است هشتم در حدیث وارد شده است
که اهل ذمه یعنی کافرانی که جزیه میدهند عاقله یکدیگر نمیشوند
در جنایتی که میکنند خواه قتل باشد و خواه جراحت بلکه دیت از مال
جنایت کننده میگیرند و اگر مال نداشته باشد امام میدهد دیت را زیرا
جزیه با امام میدهند مانند غلامی که مقرری به آقای خود میدهد و ایشان
غلامان امامند و هر یک که از ایشان مسلمان شود آزاد میشود و علما باین
روایت عمل کرده اند نهم اگر پدر فرزند خود را بعمد بکشد دیت
بوارثان دیگر میدهند و خود بهره از آن و غیر آن نمیبرد و اگر وارث
دیگر نباشد امام علیه السلام وارث اوست و اگر فرزند خود را شبیه بعمد بکشد
بعضی گفته اند مطلقا میراث نمیبرد و بعضی گفته اند از دیت نمیبرد
و از غیر دیت میراث میبرد و اگر وارثی بغیر از عاقله نداشته باشد

برای آنکه پدر میراث او را نمیبرد مانند دیت ساقط میشود و اگر گویند
که میراث میبرد آیا از عاقله میگیرند محل خلافست اکثر گفته اند نمیگیرند
دهم عاقله دیت نفس و جراحت انسان را ضامن نیست
جنایت غلام کسی را اگر جنایت کند از روی خطا بر کسی کنند
یا جنایت حیوان خویش او را که بر کسی بکنند یا جنایتی که بر خویش
او و بر حیوان کسی یا مال از روی خطا بکند ضامن نیست هشتم
در بیان کفاره اقسام قتل است در قتل عمد کفاره واجبست
که بنده آزاد کند و دو ماه متوالی روزه بگیرد و شصت مسکین را
طعام بدهد هر یک را یک مد یا دو مد علی الخلاف و مدی که صد و
درم کهنه بگیرند ظاهرا خوب است و مشهور آنست که این کفاره وقتی
واجب میشود که خود مباشر قتل شده باشد نه آنکه امر یا سبب باشد و کفاره
بقتل مسلمانان ثابت میشود خواه مقتول طفل باشد و خواه بالغ و خواه عاقل
و خواه دیوانه خواه زن و خواه مرد و خواه مملوک قاتل باشد یا مملوک دیگری

یا آزاد و مشهور آنست که در قتل کافر هر چند در امان باشد کفاره
لازم نمیشود و اگر در قتل عمد او را نکشند یا آنکه او را عفو کنند یا دیت
یا دیت بگیرند ثابت نشود و شک نیست که کفاره واجب میشود و اگر
او را قصاص کنند اکثر گفته اند که کفاره از ذمه او ساقط نمیشود باید
که از مال او بدهند و باید که روزه را از مال او استیجار نمایند و بعضی
گفته اند که هرگاه قصاص کنند کفاره ساقط است و کفاره قتل شبیه
بعمد و خطا کفاره مرتبه است که اگر قادر است بنده آزاد میکنند و اگر عاجز است
دو ماه متوالی روزه بدارد و اگر از آن نیز عاجز باشد شصت مسکین را طعام
بدهد و اگر مسلمانی مسلمانی را در دار الحرب بکشد بگمان آنکه
کافر است کفاره قتل خطا باید بدهد و قصاص البته بر او نیست اما
در وجوب دیت خلافست بعضی گفته اند که مطلقا دیت نیست و بعضی
دیگر گفته اند که اگر اسیر بوده است در دست کفار دیت واجبست

واگر با جنینا رخوه در میان ایشان رفته دیت واجب نیست و اولی

انست که مطلقا دیت بدهد و بعضی گفته اند که اگر در وقت جنگ

کشته شود دیت را از بیت المال میدهند و اگر چند نفر شریک شوند

در قتل کسی بر هر یک کفاره تمام واجب است واگر طفل یا دیوانه کسی را

بکشد خلافست که کفاره بر او واجبست و عتق و اطعام را از مال

او بیرون میکنند و روزه را بعد از عقل یا بلوغ میگیرند و اگر پیشتر

بمیرد از مالش اجرت روزه را میدهند و بعضی گفته اند کفاره از

ایشان ساقط است و اگر جنین را که در رحم باشد سقط کند اگر روح

در ان دمیده باشد کفاره واجبست والا واجب نیست و احکام

خصال کفارات را در رساله کفاره ذکر کردیم فصل نهم در احکام

جنایات حیوانات انست و در ان چند بحث است اول در کشتن

حیوانات حلال گوشت است اگر حیوانات حلال گوشت را ذبح کند بی اذن

مالک اکثر گفته اند که تفاوت قیمت زنده و کشته بر او لازم است

ولبعضی گفته اند که مالک میتواند گفت که کشته را بردار و قیمت حیوان

حیوان زنده را بده واگر او را بغیر از ذبح تلف کند که ان میته شود باید

قیمت او را در زمان کشتن بدهد واگر بعضی از اجزا باشد که از انها

منتفع توان شد مثل پشم و مو و کرک انها از مالک میباشد قیمت

انها را از قیمت حیوان بیرون میکنند دویم در کشتن حیواناتیست

که گوشت ان حلال نباشد اما قابل تزکیه باشد قیمت زنده و کشته را

میدهد واگر بنحو دیگر تلف کند قیمت انرا باید بدهد واگر

بعضی از اجزای او قیمت داشته باشد انرا از قیمت وضع میکنند

مانند فیل که دندان و استخوانش قیمت دارد واگر در قسم اول

و درین قسم جنایتی بر عضوی از اعضای حیوان واقع شود مثل انکه

چشمش را کور کند یا پایش را شل کند اکثر گفته اند ارش میدهد

یعنی تفاوت قیمت صحیح و معیوب و بعضی گفته اند مانند

ادمی انچه در حیوان دو تاست بقطع هر دو قیمت حیوان را

میدهد و بقطع هر یک نصف قیمت را مانند چشمها و دستها

و پایها و گوشها و در احادیث وارد شده است که کسی چشم

حیوانی را کور کند ربع قیمت انرا میدهد و بعضی از قدما قایل شده اند

و خالی از قوتی نیست بحث سیم در کشتن حیواناتیست که

قابل ذبح نیستند مانند سگ و خوک و سگ را قیمت نمیباشد

و هلاک کسی نمیشود و بکشتن او چیزی لازم نیست مگر چهار سگ

سگ شکاری که تعلیم شکار کرده باشند و بعضی گفته اند قابل تعلیم

بوده باشد خلافست که سگ سلوقی است یا شامل است هر سگی را

که تعلیم شکار کرده باشند و سلوقی گفته اند منسوب است بسلوق

که قریه ایست از قریه های یمن و ظاهر انست که سگ تازی باشد

و در دیت او خلافست مشهور انست که چهل درهم است

که موافق ده دانگ قدیم هر هزار پانصد بیست دینار است و بعضی گفته اند

که اگر قیمتش بیشتر از این باشد قیمتش را میدهد و بعضی مطلقا بقیمت

قایل شده اند و بعضی گفته اند بدان سلوقی چهل درهم باشد و سگهای دیگر

قیمت ندارند دویم سگ گله است و در دیت او نیز خلاف است

اکثر یک گوسفند گفته اند و بعضی بیست درهم گفته اند که یکهزار و سیصد

شصت دینار باشد و بعضی بقیمت وقت قایل شده اند سیم

سگیست که حراست باغ میکند اکثر دیت او را بیست درهم گفته اند

و بعضی بقیمت وقت گفته اند و ثانی اظهر است چهارم سگ

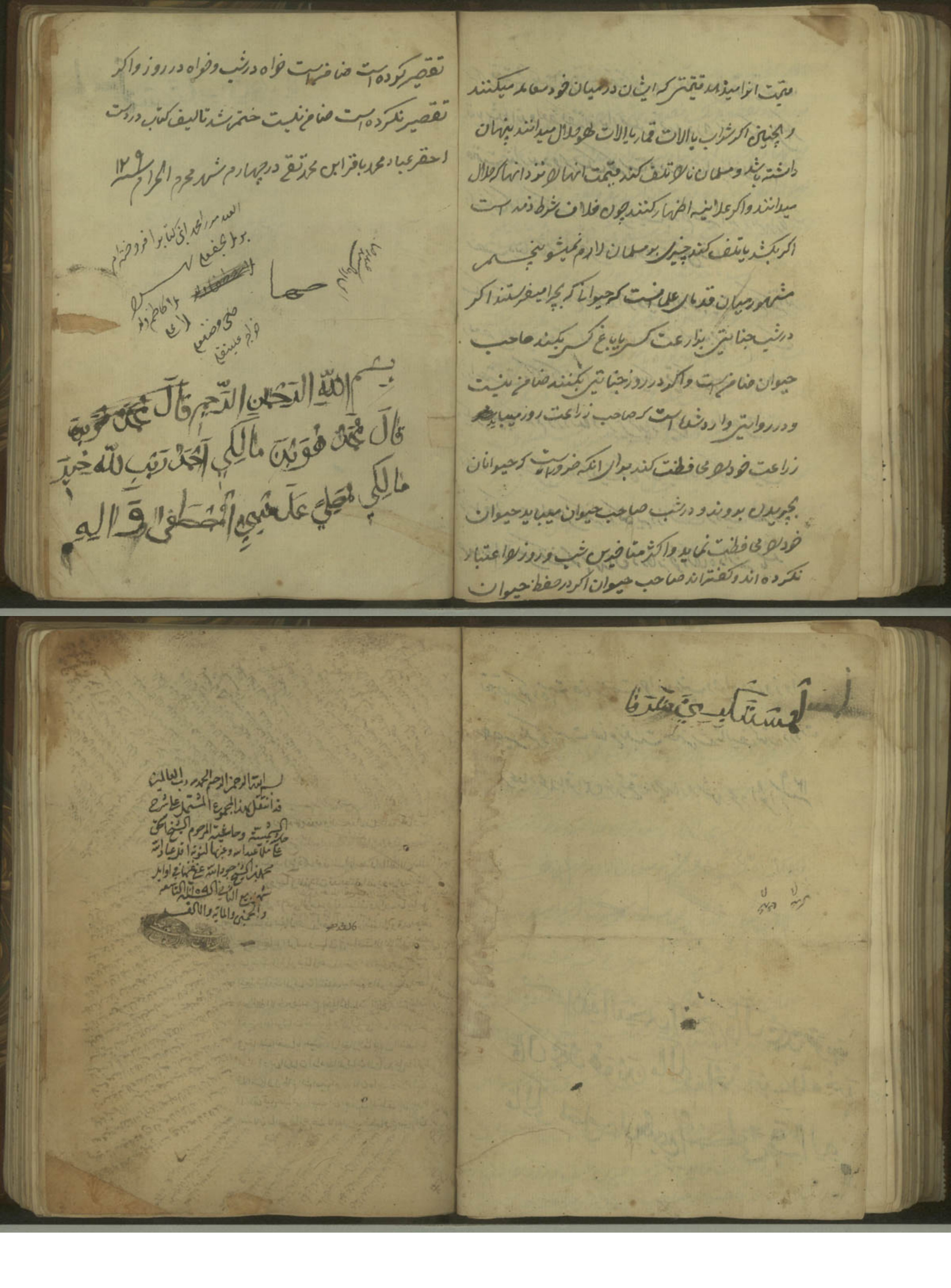
زراعتست و اکثر گفته که دیت او یک قفیز گندم است و در روایت

دیگر جریب گندم وارد شده و جریب چهار قفیز است و بعضی قیمت

گفته اند و بعضی گفته اند که دیت سگی که حمایت خانه میکند یک

زنبیل خاک است و بعضی گفته اند کنایه از انست که دیت ندارد

چهارم اگر ادمی بکشد که پنهان در خانه خود نگاه داشته باشد



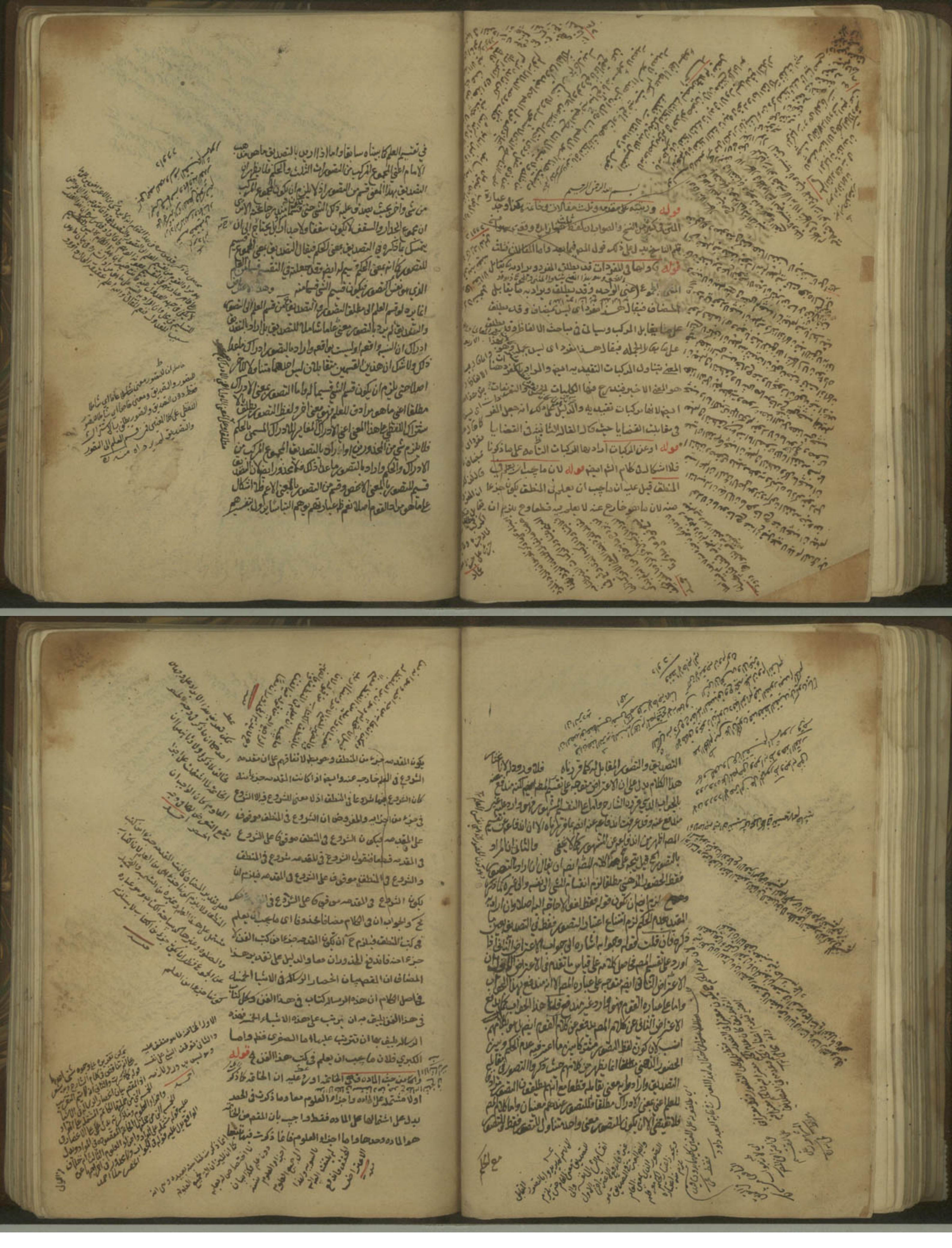
قیمت انرا میدهد قیمتی که ایشان در میان خود معامله میکنند
و همچنین اگر شراب یا آلات قمار یا آلات لهو حلال میدانند پنهان
داشته باشد و مسلمان ناحق تلف کند قیمت انها لازم بود انها که حلال
میدانند و اگر علانیه اظهار کنند چون خلاف شرط ذمه است
اگر بکشد یا تلف کند چیزی بر مسلمان لازم نمیشود پنجم
مشهور میان قدمای علما انست که حیواناتی که بچرا میفرستند اگر
در شب جنایتی بزراعت کسی یا باغ کسی بکنند صاحب
حیوان ضامن است و اگر در روز جنایتی بکنند ضامن نیست
و در روایتی وارد شده است که صاحب زراعت روز میباید
زراعت خود را محافظت کند برای انکه ضرور است که حیوانان
بچریدن بروند و در شب صاحب حیوان میباید حیوان
خود را محافظت نماید و اکثر متاخرین شب و روز را اعتبار
نکرده اند و گفته اند صاحب حیوان اگر در حفظ حیوان

تقصیر کرده است ضامن است خواه در شب و خواه در روز و اگر
تقصیر نکرده است ضامن نیست ختم شد تالیف کتاب در دست
احقر عباد محمد باقر ابن محمد تقی در چهارم شهر محرم الحرام سنه ۱۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم قال محمد هو به
قال محمد هو بن مالكي الحمد رب الله خير
مالكي مصلي على نبيه المصطفى و آله

اللهم ستار عيبي [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
فقد انتقل هذا المجموع المشتمل على شرح
اللمعة الدمشقية وحاشية المرحوم الشيخ علي
على ملا عبد الله وغيرها [illegible]
محمد بن الشيخ [illegible] في اواخر
شهر ربيع الثاني من سنة التاسعة
والخمسين والمائة والالف

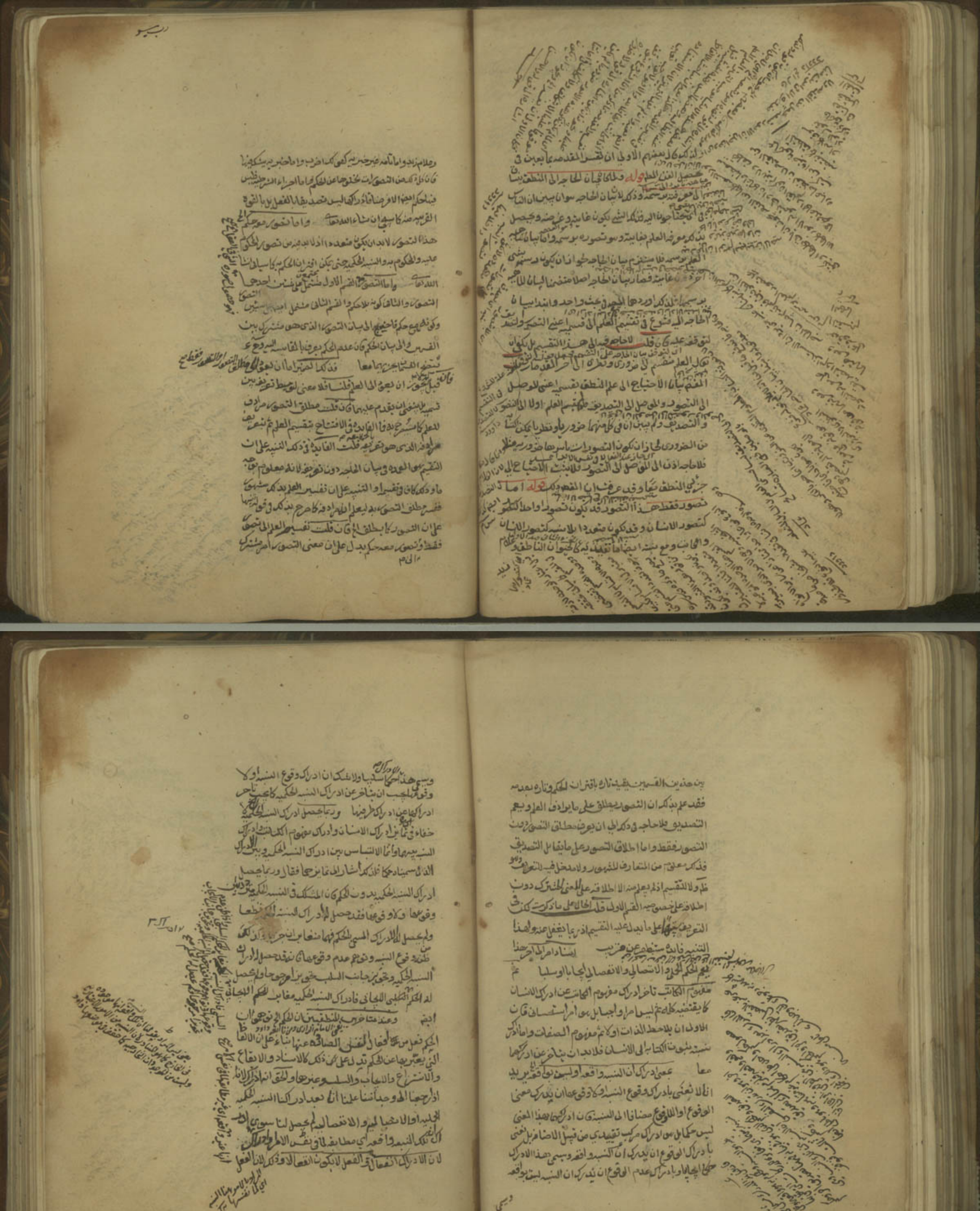


بها اذ لا مدخل لها في الايصال الذي هو المقصود فلا محذور في
خروجها عن الحصر **قوله** والمراد بالوقت هاهنا لما قال
هاهنا لان المقدمة في مباحث القياس تطلق على القضية
التي جعلت جزء قياس او حجة وقد تطلق ويراد بها ما يتوقف
عليه صحة الدليل فتناول مقدمات الادلة وشرائطها كايجاب الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى في الشكل الاول مثلا **قوله** فلا يتم التقريب وهو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب وبعبارة
اخرى تطبيق الدليل على المدعى **قوله** رسم العلم في مفتتح الكلام
اقول اراد به رسم المنطق حيث ذكر رسمه والمراد بمفتتح
الكلام اوايل الكتاب قبل الشروع في المقصود اعني الفن فانه لما
اراد المتقدم بيان سبب ايراد رسم المنطق في اثناء المقدمة واجاب
عن هذا النظر بعضهم بان المراد هو التصور بوجه ما ويتم
التقريب لانه لما وجب التصور بوجه ما ولا يمكن تحصيله الا
في ضمن تصوره بوجه مخصوص اختار المصنف التصور برسمه
لاستلزامه ما هو الواجب اعني التصور بوجه ما بالخصوصية
وكون غيره مستلزما لذلك الواجب لا يقدح في اختياره لكن لما
له طريقان موصلان الى مطلوبه كان مخيرا في احدهما بعينه
وانا كان الاخر موديا اليه ايضا وكان في عبارة الشارح اشارة الى
ذكر حيث كان اولى ولم يقل فالصواب **قوله** فالاولى ان يغير
الوجه السابق ليدل على وجوب التصور بوجه ما وايضا

الشروع مطلقا بدونه وهذا الوجه يدل على انه لا بد في الشروع
على بصيرة من تصور العلم برسمه ولا يدل على انه لولاه لامتنع
الشروع مطلقا **قوله** وقف على جميع مسائله اجمالا **اقول** اراد
به ان من تصور النحو مثلا بانه علم باصول يعرف بها احوال
اواخر الكلم من حيث الاعراب والبناء حصل عنده مقدمة
كلية هي ان كل مسئلة من مسائل النحو لها مدخل في تلك المعرفة
فاذا اورد عليه مسئلة معينة منه امكن له ان يعلم انها
من النحو بان يقول له هذه مسئلة لها مدخل في معرفة احوال
اعراب الكلمة وبنائها وكل مسئلة كذلك فهي من النحو فهذه
المسئلة منه وكذا اذا تصور الميزان المنطق بانه آلة قانونية
تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر حصل عنده مقدمة
كلية هي ان كل مسئلة منه لها مدخل في تلك العصمة وتمكن بذلك
من ان يعلم مسائله ويميزها عن غيرها تمكنا تاما فاذا حصل
اذا تصور العلم برسمه فقد عرف خاصته وعلم بذلك
ان كل مسئلة منه لها مدخل في تلك الخاصة وبذلك يقدر
اذا اورد عليه مسئلة منه ان يعلم انها منه قدرة تامة فكانه
قد علم ذلك ولم يرد انه من تصور العلم برسمه فقد حصل
له بالفعل العلم بتمييز مسائله عن غيرها حتى يرد عليه انه
خلاف الواقع اذ ليس كل من تصور المنطق بما ذكرنا حصل
له العلم بكل مسئلة منه حتى يرد بالفعل عليه انها منه **قوله** كان
طلبه عبثا يعني الشروع في العلم فعل اختياري فلا بد ان يعلم

اولا ان لذلك العلم فائدة ما والا لامتنع الشروع فيه قطعا
ثم في موضعه ولا بد ان يكون تلك الفائدة معتدا بها بالنظر
الى المشقة التي تكون في تحصيل ذلك العلم والا لكان شروعه
فيه وطلبه له ما يعد عبثا عرفا وبذلك يعترف به قطعا
ولا بد ان يكون تلك الفائدة هي الفائدة التي تترتب على ذلك العلم
اذ لو لم يكن اياها لجاز ان اعتقاده بعد الشروع فيه لعدم
المناسبة فيصير سعيه في تحصيله عبثا في نظره واما اذا علم
الفائدة المعتد بها المرتبة عليه ... ورغبته فيه وسائغ
في تحصيل ما هو حقه ويزداد ذلك الاعتقاد بعد الشروع
بواسطة مناسبة مسائله لتلك الفائدة **قوله** فلان تمايز العلوم
بحسب تمايز الموضوعات وذلك لان المقصود من العلوم ان يبين
احوال الاشياء ومعرفة احكامها فاذا كان طائفة من الاحوال
والاحكام متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة وطائفة اخرى
منها متعلقة بشيء اخر او اشياء متناسبة اخرى كانت كل واحدة
منها علما برأسها ممتازة عن صاحبها اذ لو كانتا متعلقتين
بشيء واحد من جهة واحدة او باشياء متناسبة من جهة واحدة
لكانتا علما واحدا ولم يستحسن عد كل واحد منهما علما على
حدة واعلم ان الواجب على الشارع في كل علم ان يتصوره
بوجه ما والا لامتنع الشروع فيه واما تصوره برسمه
فانما يجب ليكون شروعه على بصيرة وان يعتقد ان لذلك العلم
فائدة مخصوصة تترتب عليه سواء كان ذلك الاعتقاد
جازما

جازما او لا مطابقا للواقع او لا واما الاعتقاد بما هو فائدته
وغرضه في الواقع فانما يجب لئلا يكون سعيه مما يعد عبثا
على ما هو عليه وزاد سعيه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة
مهمة له واما موضوعه فليس معرفة بان موضوع العلم اي شيء هو مما يجب
في الشروع بل هي لزيادة البصيرة في الشروع فتولد تمييز العلم
المطلوب عنه ولم يكن له بصيرة في طلبه اراد به انه لم يتميز زيادة
تمييز ولم يكن له زيادة بصيرة لان التمييز والبصيرة قد حصلا
بتصوره برسمه وقد تحقق بما قررنا ان مقدمة العلم المذكور
هاهنا ثلثة اشياء احدها تصور العلم بوجه ما او برسمه
وثانيها التصديق بفائدته وثالثها التصديق بموضوعية
موضوعه والاولى ان يجعل مباحث الالفاظ ايضا من
المقدمة لتوقف استفادة العلم وافادته على معرفة احوال
الالفاظ الا ان المصنف اوردها في صدر المقالة الاولى وقد
يجعل من المقدمة ايضا بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم
وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه
الى ان المسائل اجمالا فهذه امور تسعة ثلاثة منها
متعلقة بالعلم المطلوب يجب وجودها لزيادة تمييزه عند الطالب
ولزيادة بصيرته في طلبه وواحدة منها تذكر كلها اولا
وقد يكتفى ببعضها ولا حرج في شيء من ذلك اذ لا ضرورة
هناك الا في التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما كما بينا



لذلك كان الاولى ان تفسر المقدمة بما يعين في
تحصيل الفن المطلوب **قوله** والى البيان الحاجة الى المنطق
الى معرفته برسمه وذكر لا بيان الحاجة سوانا يبين ان الشي
الذي يحتاجون اليه فذلك الشي يكون غايته وعرضه ويحصل
بذكر معرفة العلم بغايته وتصوره برسمه واما بيان الحاجة
العلم برسمه فلا يستلزم بيان الحاجة لجواز ان يكون لرسمه شي
اخر غايته فصار بيان الحاجة اصلا متضمنا البيان للاخير
برسمها لذكر اوردها المصنف في بحث واحد وابتدا ببيان
الحاجة اليه فشرع في تقسيم العلم الى قسمين اعني التصور والتصديق
لتوقفه عليه كما قلت لا حاجة فيما الى هذا التقسيم بل يكفي ان
يقال العلم ينقسم الى ضروري ونظري الى اخر المقدمات
المتقدمة بيانا الاحتياج الى علم المنطق بقسميه اعني الموصل
الى التصور والموصل الى التصديق فلم يقسم العلم اولا الى التصور
والتصديق ولم يبين ان في كل منهما ضروريا ونظريا يمكن ان
من الضروري لجاز ان يكون التصورات باسرها ضرورية مثلا
فلا حاجة اذن الى الموصل الى التصور فلا يثبت الاحتياج الى
جزئي المنطق معا وقد عرفت ان المقصود **قوله** اما التصور
تصور فقط هذا التصور قد يكون تصورا واحدا كتصور
كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان
والكاتب ومع نسبة ايضا تقييدية كالحيوان الناطق

وعلام زيد واما تامة غير خبرية كقولك اضرب واما خبرية يشك فيها
فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم واما اجزاء الشرطية فليس
فيها حكم ايضا الا فرضا فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة
القريبة منه كما سيجي ان شاء الله تعالى واما تصور معه حكم
هذا التصور لا بد ان يكون متعددا اذ لا بد فيه من تصور المحكوم
عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية حتى يمكن اقتران الحكم به كما سيأتي ان شاء
الله تعالى واما التصور في القسم الاول مجتمع مشتمل على شيئين احدهما
التصور والثاني كونه بلا حكم والقسم الثاني مشتمل ايضا على شيئين
وكونه مع حكم فاحتيج الى بيان التصور الذي هو مشترك بين
القسمين والى بيان الحكم فان علم الحكم يعرف بالمقايسة البديهة
تميز القسمان بحيث يمتازان معا فذكرنا اخيرا اما ان يعود الى مطلق التصور
قبل التصور ان يعود الى العلم قلنا فلا معنى لتوسيط تعريفه بين
قسميه بل ينبغي ان يقدم عليهما فان قلت مطلق التصور مرادف
للعلم كما سيصرح به فما الفائدة في الافتتاح بتقسيم العلم ثم تعريف
مرادفه الذي هو تعريفه بالحقيقة قلت الفائدة في ذلك التنبيه على ان
التقسيم هو العمدة في بيان الحاجة دون تعريفه لانه معلوم بوجه
ما وذلك كاف في تقسيمه والتنبيه على ان تفسير العلم بذلك مشهور
فيفسر مطلق التصور به ليعلم المراد به كما صرح بذلك في قوله تنبيها
على ان التصور قد يطلق الخ فان قلت تفسير العلم الى تصور
فقط وتصور معه حكم يدل على ان معنى التصور امر مشترك
الى م

بين هذين القسمين يقيد تارة باقتران الحكم وتارة بعدمه
فقد علم بذلك ان التصور يطلق على ما يرادف العلم ويعم
التصديق فلا حاجة في ذكر الى ان يعرف مطلق التصور دون
التصور فقط واما اطلاق التصور على ما يقابل التصديق
فذلك معلوم من المتعارف المشهور ولا مدخل فيه للتعريف وهو
ظ ولا للتقسيم اذ لم يعلم منه الا اطلاقه على المعنى المشترك دون
اطلاقه على خصوصية القسم الاول قلت الحال على ما ذكرت لكن في
التعريف تنبيها على ما يدل عليه التقسيم اذ ربما يغفل عنه ولهذا
التنبيه فائدة ستطلع عليها عن قريب اسناد امر الى اخر هذا
يعم الحكم الحملي والاتصالي والانفصالي ايجابا او سلبا ثم
مفهوم الكاتب تأخر ادراك مفهوم الكاتب عن ادراك الانسان
كما يقتضيه كلامه ليس امرا واجبا بل هو امر استحساني فان
الاولى ان يلاحظ الذات اولا ثم مفهوم الصفات واما ادراك
نسبة ثبوت الكتابة الى الانسان فلا بد ان يتأخر عن ادراكهما
معا يعني ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يريد
انا لا نعني بادراك وقوع النسبة ولا وقوعها ان يدرك معنى
الوقوع او اللاوقوع مضافا الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى
ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل نعني
بادراك الوقوع ان يدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك
حكما ايجابا او بادراك عدم الوقوع ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة
ويسمى

ويسمى هذا الادراك حكما سلبيا ولا شك ان ادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها يجب ان يتأخر عن ادراك النسبة الحكمية كما يجب تأخر
ادراكها عن ادراك طرفيها وربما يحصل ادراك النسبة الحكمية
خفاء في تمايز ادراك الانسان وادراك مفهوم الكاتب وادراك
النسبة بينهما واما الالتباس بين ادراك النسبة الحكمية وبين الادراك
الذي يسمى حكما فلذلك اشار الى تمايزهما فقال وربما يحصل
ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المشكك في النسبة الحكمية يدرك
وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة الحكمية قطعا
ولم يحصل له الادراك المسمى بالحكم فهما متغايران جزما وكذلك
من ظن وقوع النسبة وتوهم عدم وقوعها فقد حصل له ادراك
النسبة الحكمية وتجويز جانب السلب تجويزا مرجوحا ولم يحصل
له الحكم السلبي الايجابي فادراك النسبة الحكمية مغاير للحكم الايجابي
ايضا وعند متأخري المنطقيين ان الحكم الذي هو الايقاع والانتزاع
الحكم فعل من افعال النفس الصادرة عنها بناء على ان الالفاظ
التي يعبر بها عن الحكم تدل على ذلك كالاسناد والايقاع
والانتزاع والايجاب والسلب وغيرها والحق انه ادراك لانا
اذا رجعنا الى وجداننا علمنا انا بعد ادراكنا النسبة الحكمية
الحملية او الاتصالية او الانفصالية لم يحصل لنا سوى ادراك
ان تلك النسبة واقعة اي مطابقة لما في نفس الامر وادراك
لان الادراك انفعال والفعل لا يكون انفعالا وذلك لان الفعل



هى التاثير وايجاد الاثر فى غيره والانفعال هو التاثر وقبول الاثر
فلا يصدق احدهما على ما صدق عليه الاخر بالضروره واما ان الادراك
انفعال فانما يصح اذا فسر الادراك بانتقاش النفس بالصوره الحاصله
من الشى واما اذا فسر بالصوره الحاصله فى النفس فيكون من مقوله
الكيف فلا يكون فعلا ايضا
واما على راى الحكما فالتصديق
هو الحكم وهذا هو الحق لان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز
كل منهما عن الاخر بطريق خاص يستحصل به ان الادراك المسمى بالحكم
ينفرد بطريق خاص يوصل اليه وهو الحجه والقول الشارح فتصور المحكوم
عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبه الحكميه تشارك التصورات فى
الاستحصال بالقول الشارح فلا فائده فى ضمها الى الحكم وجعل
المجموع قسما واحدا من العلم مسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له
طريق خاص ممتاز لا خفا مقصود الفن اعنى بيان الطرق الموصله الى العلم
لم يلتبس عليك ان الواجب فى تقسيم ملاحظه الامتياز فى الطرق فيكون
الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط فى وجوده بحصول امور
متعدده من افراد القسم الاخر اذا عرفت هذا فقد عرفت اذا اردت تقسيم
العلم على هذا المذهب قلت العلم اى الادراك مطلقا اما ان يكون
ادراكا لان النسبه واقعه او ليست بواقعه واما ان يكون ادراكا لغير
ذلك فالاول يسمى تصديقا والثانى تصورا واذا اردت تقسيمه
على مذهب الامام قلت اما ان يكون ادراكا لامور اربعه هى المحكوم
عليه والمحكوم به والنسبه الحكميه وكون تلك النسبه واقعه او غير واقعه
واما

واما ان يكون ادراكا هو غير ذلك الادراك المذكور فالاول هو
التصديق والثانى هو التصور واما تقسيم المص فلا يصح على مذهب الحكما
قطعا لان التصديق عندهم هو الحكم وحده لا التصور الذى معه حكم ولا على
مذهب الامام ايضا وبيان ذلك ان حاصل ما ذكره المص ان احد قسمى العلم هو
ادراك غير مجامع للحكم والقسم الثانى هو ادراك مجامع للحكم ويرد عليه ان تصور
المحكوم عليه وحده ادراك مجامع للحكم فيلزم ان يخرج من القسم الاول ويدخل فى
القسم الثانى فيكون تصور المحكوم عليه وحده تصديقا وكذا يكون تصور المحكوم
به تصديقا اخر ويكون تصور النسبه المقارنه للحكم تصديقا ثالثا ويكون مجموع هذه
التصورات المقارنه للحكم تصديقا رابعا ويكون كل اثنين منها تصديقا اخر
فيرتقى عدد التصديقات فى مثل الانسان كاتب على مقتضى تقسيمه الى سبعه
ويكون الحكم فى كل واحد منها خارجا عن التصديق مجامعا له فلا يكون تقسيمه
منطبقا على شى من المذهبين بل لا يكون صحيحا فى نفسه لان التصديق على هذا
التفسير يكون مستفادا من القول الشارح ويكون ما يجامعه ويقترن به اعنى
الحكم مستفادا من الحجه ومنهم من قال معنى هذا التقسيم ان الادراك ان لم يكن
معروضا للحكم فهو القسم الاول وان كان معروضا له فهو التصديق ورد بانه لا يلزم
ان يكون تصور المحكوم عليه وحده وتصور المحكوم به وحده ولا مجموعهما
معا وحدهما تصديقا لكن يلزم ان يكون مجموع التصورات الثلث تصديقا
لانه ادراك معروض للحكم بل يلزم ان يكون ادراك النسبه وحده تصديقا لان
الحكم عارض له حقيقه ويلزم ايضا ان يكون الحكم خارجا عن التصديق عارضا له

فان قلت قد صرح المص بان المجموع المركب من الادراك والحكم يسمى بالتصديق
وذلك مذهب الامام بعينه قلت ذلك لا يجدى نفعا لان القسم الثانى الخارج من
التقسيم هو الادراك المجامع للحكم لا المجموع المركب منهما فان كان التصديق عباره
عن القسم الثانى فالحال على ما عرفت من عدم انطباقه على شى من المذهبين وفساده
فى نفسه وان كان عباره عن المجموع المركب كما صرح به لم يكن التصديق قسما من العلم
بل مركبا من احد قسميه مع امر اخر مقارن له اعنى الحكم وذلك باطل وايضا يصدق على
تصور المحكوم عليه والحكم معا انه مجموع مركب من ادراك وحكم فيلزم ان يكون تصديقا
وكذا [illegible] المحكوم به مع الحكم تصديقا اخر وهكذا تصور النسبه مع الحكم
تصديق [illegible] وهكذا المجموع المركب من هذه التصورات الثلث والحكم
تصديق رابع ويحصل من تركيب كل اثنين منها مع الحكم ثلثه اخرى فيرتقى
عدد التصديقات الى سبعه ايضا الا ان احد هذه السبعه هو مذهب الامام
خلاف السبعه السابقه
واما ان يكون قسم الشى قسيما له فقسم الشى ما
يكون مندرجا تحته واخص منه وقسيم الشى هو ما كان مقابلا له ومندرجا معه
تحت شى اخر مثلا اذا قسمت الحيوان الى حيوان ناطق وحيوان غير ناطق كان
كل واحد منهما قسما من الحيوان وقسيما للاخر ومعنى كون قسم الشى قسيما له
ان يكون ذلك الشى قسيما منه فى الواقع وقد جعلته انت قسيما له ومعنى كونه
قسيم قسيما منه بعكس ذلك
لان التصديق ان كان عباره عن التصور
التصور مع الحكم هذا بناء على ان التصديق عباره عن الادراك المجامع للحكم
او للمعروض للحكم كما يدل عليه ظاهر عباره صاحب الكشف واتباعه كالمص وغيره

ويجعل المراتب منحصره فى ثلثه كما فعله بعضهم الا انهم تسامحوا فى عدد
من المراتب نظرا الى ما ذكرنا من ان اعتبار افراده يحوج الى ملاحظه الترتيب
على ما او انا قال فى الانواع متنازله وفى الاجناس متصاعده لان ترتيب
الانواع هو ان يكون هناك نوع ونوع نوع ونوع نوع نوع ولا شك ان
نوع النوع يكون تحته لان نوعيه الشى بالقياس الى ما فوقه فالشى انما يكون
نوع نوع اذا كان تحت ذلك النوع وهكذا فيكون الترتيب على سبيل التنازل
[illegible] ترتيب الاجناس هو ان يثبت جنس وجنس جنس وجنس جنس جنس
[illegible] الجنس يكون فوقه لان جنسيه الشى بالقياس
الى ما تحته فالشى انما يكون جنس جنس اذا كان فوق ذلك الجنس وهكذا
الترتيب على سبيل التصاعد من خاص الى عام ثم اعلم ان النوع السافل من
الانواع مباين لجميع مراتب الاجناس فانه لا يكون الا نوعا حقيقيا فيستحيل
ان يكون نوعا وبين كل واحد من النوع العالى والمتوسط وبين كل واحد
من الجنس المتوسط والسافل عموم من وجه وعليك باستخراج الامثله
لا يقال قد عرفت ان التمثيل الاول مبنى على اتفاق العقول فى الحقيقه
وكون الجوهر جنسا لها والتمثيل الثانى مبنى على اختلاف العقول فى الحقيقه
وكون الجوهر ليس جنسا لها فيستحيل صحتهما معا والجواب ان المقصود من
التمثيل هو التفهيم فان طابق الواقع فذاك والا لم يكن يضر اذ
يكفيه الفرض خصوصا فيما لم يوجد له مثال فى الوجود ظاهرا
بنوعى ان للنوع معنيين فحاصله ان المص اراد ان يبين ان النسبه بين
المعنيين هى العموم من وجه لكن لما كان القدماء توهموا ان الاضافى اعم

مطلقا ردا او لا قولهم في صورة دعوى اعم من حق لهم ثم بين ان النسبة بينهما
هي العموم من وجه فههنا ثلاثة اشياء احدها بيان ان النسبة بينهما هي العموم
من وجه وهذا هو المقصد الاصلي وثانيها رد قولهم صريحا وذلك للاهتمام
بهذا الرد والمبالغة فيه حتى لا يتوهم كون قولهم صحيحا ولعله اكتفى ببيان
ان النسبة بينهما هي العموم من وجه لكان بعضهم من ذلك رد قولهم ولكن ضمنا لا
صريحا وثالثها رد قولهم في صورة دعوى اعم من حق لهم وذلك انهم زعموا
ان المضاف اعم مطلقا وهذا القول يعان يقال ليس الاضا...
...والتحقيق بدونه كما في الحقائق البسيطة
... وهو ان النسبة بينهما هي العموم مطلقا فقال ليس بينهما عموم وخصوص
مطلق واذا بطل ما هو الاعم بطل قولهم لان الاعم لازم للاخص وبطلان
اللازم مستلزم لبطلان الملزوم وانما اختار في رد قولهم هذه الطريقة
مبالغة في الرد فكانه قال ليس شيء منهما اعم من الآخر فضلا عن ان يكون الا
ضافي اعم فقوله ورد ذلك اي مذهب القدماء وقوله اعم صفة للدعوى
اي تلك الدعوى التي هي اعم من مذهبهم وقوله وهي اي تلك الصورة بل الد
عوى التي هي اعم وقوله ان ليس اي بهذا المنفي لا النفي كلامه وكذلك الدعوى
لاعينها كما في الحقائق البسيطة يعني الحقائق البسيطة التي هي تمام
ماهية افرادها كالعقل والنفس هذا انما يصح اذا لم يكن للجوهر جنسا لهما
لهما حتى يتصور تركبهما بسيطين ومع ذلك فلا بد ان يكون كل منهما
تمام ماهية افراده حتى يكون نوعا حقيقيا غير مندرج تحت جنس فلا يكون
نوعا اضافيا وقد مر مثله في كلا المقامين يكون الجوهر جنسا لهما ... ه

ويكونهما

ويكونهما مختلفي الافراد في الحقيقة والوحدة والنقطة هذا انما يصح اذا
كان كل منهما تمام ماهية افراده ولم يندرجا تحت جنس اصلا وقد ناقش في الموضعين
ايضا المقول في جواب ماهو هو الدال الى آخره يعني اذا سئل عن ماهية بماهو يجاب
بلفظ دال عليها بالمطابقة ولا يجوز ان يجاب عنها بلفظ ما يدل عليها تضمنا فلا
يقال التركي او الهندي في جواب ماهو زيد ولا ما يدل عليه التزاما فلا يقال
الكاتب مثلا في جواب ما زيد كل ذلك للاحتياط في الجواب عن السؤال بما هو اذ
... الذهن من الدال بالتضمن على الماهية الى الجزء الآخر من مفهوم ذلك الدال
... الذهن من الدال بالالتزام عليها الى لازم آخر
فيفوت المقصود ولا يعتمد في فهم المقصود على القرينة لجواز خفائها على السائل
القاصر فلا يكفي ان يكون تابعا على الاصطلاح على ان لا تذكر الماهية المسئول عنها
في جواب ماهو الا بلفظ دال عليها مطابقة واما جزء المقول في جواب ماهو
وذلك انما يتصور اذا كانت الماهية المسئول عنها مركبة فيجوز ان يدل عليها مطابقة
وهو ظاهر وان يدل عليه تضمنا اذ لا محذور فيه لان جميع الاجزاء مقصودة ولا
يجوز ان يدل عليها التزاما لجواز الانتقال عن ذلك الدال على الجزء بالالتزام
الى لازم آخر ولا يعتمد على القرينة لما عرفت فظهر ان المطابقة معتبرة في
جواب ماهو كلا وجزءا وان التضمن مهجور كلا معتبر جزءا وان الالتزام
مهجور كلا وجزءا هذا في جواب ماهو واما التعريفات فقد قيل ان الالتزام
مهجور فيها ايضا كما في جواب ماهو وذلك ايضا احتياط فيها والاولى
جوازه فيها مع ظهور القرينة المعينة للمقصود وانما سمي واقعا تخصيص
الواقع في الطريق بالجزء المدلول عليه مطابقة وتخصيص الداخل في الجواب

عليها ح

بالجزء المدلول عليه تضمنا اصطلاحا والمناسب في التسمية مرعية فان الواقع انسب بالمدلول
مطابقة والداخل انسب بالمدلول تضمنا وان كان لكل واحد منهما مناسبة من كل
من الجانبين فنامه مقسم لغيره يعني يتوهم ان الناطق مثلا يقسم الحيوان الى قسمين
ناطق وغير ناطق والتحقيق انه مقسم له بمعنى انه محصل قسم له لا محصل قسمين
فان غير الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه كما ان الناطق
قسم منه حاصل بانضمام الناطق اليه فاذا قسم الحيوان الى هذين القسمين كان
هناك امران مقسمان له كل واحد منهما محصل قسم واحد ...
الناطق يقسم الحيوان الى قسمين نظرا الى ...
... له قسمان كما ان من عد المفرد من الانواع والاجناس في المراتب
نظرا الى مثل ذلك والمتوسطات سواء كانت انواعا او اجناسا لم يذكر
النوع العالي لاندراجه في الجنس المتوسط ولا الجنس السافل لاندراجه
في النوع المتوسط وكل فصل يقوم النوع العالي او الجنس العالي اراد
بالعالي ههنا الفوقاني وبالسافل التحتاني لما مر من ان العالي ما هو فوق
الجميع والسافل ما هو تحت الجميع لانه قد ثبت ان جميع مقومات
العالي مقومات السافل وذلك لان العالي لما كان مقوما للسافل كان
جميع مقوماته فصولا كانت او اجناسا مقومات للسافل قطعا فلو
كان جميع مقومات السافل اي جميع الفصول المقومة له لان الكلام فيها
فان قلت فعلى هذا لا يلزم عدم الفرق بين العالي والسافل لجواز انه
يكون في السافل سوى الفصول المقومة المشتركة بينه وبين العالي فرضا
امر آخر به يمتاز عن العالي قلت ليس في السافل وراء ماهية العالي

الا الفصول

الا الفصول المقومة للسافل فاذا فرضت مشتركة التحق السافل بالعالي
من غير تميز مثلا ليس في الانسان وراء الجوهر الا الفصول المقومة للانسان من
مقسمة للجوهر هي قابل للابعاد والنامي والحساس المتحرك بالارادة والناطق
وكذا ليس في الانسان سوى الجسم الا فصول مقومة للانسان مقسمة للجسم هي
الثلاثة الاخيرة وليس فيه ايضا وراء الجسم النامي الا فصلان مقومان له
هما الاخيران وليس فيه ايضا وراء الحيوان الا فصل واحد هو الناطق
... الاجناس كان الذي تحته الجنس الاعلى مركبا منه ومن فصل مقوم له
... الذي فوقه الا ما هو فصل مقوم له فاذا فرض
كونه مشتركا لم يبق فرق بينهما اصلا فالقول الشارح
المعرف ما يستلزم اي ما يكون تصوره بطريق النظر موصلا الى كنه
الشيء او امتيازه عن جميع ما عداه وهذا القيد يفهم اعتباره مما تقدم من ان
الموصل بالنظر الى التصور يسمى قولا شارحا وكيف لا يكون معتبرا و
المقصود من الفن بيان طرق اكتساب التصورات والتصديقات ومع هذا
القيد لا ينتقض بان تصور المعرف لا يستلزم ايضا تصور معرفه فينتقض
حد المعرف به ولا بان تصور الماهيات يستلزم تصور لوازمها البينة المعتبرة
في دلالة الالتزام اذ ليس شيء من هذين الاستلزامين بطريق النظر
والاكتساب كما لا يخفى المراد وليس المراد بتصور الشيء تصوره بوجه ما فقد تبين
ان تصور الشيء المكتسب من القول الشارح قد يكون بالكنه كما في الحد التام
وقد يكون بغير الكنه كما في غير الحد التام واما تصور المعرف الكاسب فان
كان حدا تاما فلا بد ان يكون بالكنه لان تصور الماهية بالكنه لا يحصل الا

بالكنه

من تصور جميع اجزايها وان كان غير الحد التام فجاز ان يكون بالكنه وان لا يكون بالكنه
ومنهم من توهم ان الحد التام قد يحصل بغير تصور احد الاجزاء بالكنه فانه يكفي فيه تصور
الاجزاء مفصلة اما بالكنه او بغيره وليس بشي فلانه اذا لم يكن بعض الاجزاء معلوما
بالكنه لم يكن المهية معلومة بالكنه قطعا والا لكان الاعم من الشي والاخص منه
معرفا اعلم ان المتاخرين اعتبروا في المعرف ان يكون موصلا الى كنه المعرف او
يكون مميزا له عن جميع ما عداه من غير ان يوصل الى كنهه ولذلك حكموا بان
الاعم والاخص لا يصلحان للتعريف اصلا والصواب ان المعرف
موصلا الى تصور الشي اما بالكنه او بوجه ما سواء
ه او عن بعض ما عداه اذ لا يمكن ان يكون الشي متصورا مع عدم
امتيازه عن بعض ما عداه واما الامتياز عن الكل فلا يجب ولا شك انه كما يكون تصور
الشي بالكنه كسبا محتاجا الى معرف كذلك تصوره بوجه ما سواء كان مع امتيازه
عن جميع ما عداه او عن بعضه يكون كسبا فتصوره بوجه اعم او اخص اذا كان
كسبا لا بد له (الا) الاعم والاخص فهما يصلحان للتعريف في الجملة اي
امتيازه عن جميع ما عداه قد عرفت ان ذلك غير واجب الا ان المتاخرين لما
راوا ان التصور الذي يمتاز معه المتصور عن بعض ما عداه في غاية
النقصان لم يلتفتوا اليه وشرطوا المساواة بين المعرف والمعرف فاخرجوا
الاعم والاخص عن صلاحية التعريف بهما واما المباين فان كان ابعد من
الاعم والاخص كان اولى بان لا يفيد تميزا تاما مع ان الظم لا يفيد تميزا اصلا
وان احتمل احتمالا بعيدا ان يكون مميزا في الجملة فانه متى افادته تميزا تاما
بان يكون بين المتباينين خصوصية تقتضي الانتقال من احدهما الى الاخر

قوله

ولا لانه اخص لكونه اخفى لانه اقل ... هذا موقوف على ان يكون العام
ذاتيا للخاص ويكون الخاص معقولا بالكنه واما اذا لم يكن ذاتيا او كان ذاتيا ولم
يكن الخاص معقولا بالكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه
وايضا شرط تحقق الخاص هذا على الوجود الخارجي مسلم فانه كلما تحقق الخاص
في الخارج تحقق العام فيه واما على الوجود الذهني فلانه اذا جاز ان يعقل الخاص
ولا يعقل العام كما مر انفا فلانه اذا اصدق فقولنا كلما صدق عليه المعرف
... كلما لم يصدق عليه المعرف لم يصدق عليه المعرف وذلك لان الموجبة الكلية
... الكلية الاولى على طريقة القدماء وبالعكس وذلك لان
الاولى ايضا عكس نقيض الثانية على طريقتهم فكل واحد منهما مستلزم
قوله وبالعكس لاثبات اللزوم من الطرف الاخر لتثبت الملازمة التي ادعاها
بقوله وهو ملازم للكلية الثانية وهو لاشتماله على الذاتيات مانع
عن دخول الاغيار الاجنبية فيه وذلك لان في ذاتيات كل شي ما يخصه ويميزه
عن جميع ما عداه فيكون الحد التام بواسطة اشتماله على الذاتي المميز مانعا عن
دخول اغيار المحدود فيه وكذا الحد الناقص يذكر فيه الذاتي المميز فيكون
مانعا عن دخول الاغيار فيه والمعترض بان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي و
المعنى اللغوي فلا يرد ان الرسم ايضا فيه منع عن دخول الاغيار فينبغي ان
يسمى حدا واعلم ان ارباب العربية والاصول يستعملون الحد بمعنى المعرف وكثيرا
ما يقع الغلط بسبب الخلط عن اختلاف الاصطلاحين واعلم ايضا ان الحقائق
الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتميز بينها وبين عرضياتها تعسرا
تاما واصلا الى حد التعذر فان الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة فلذلك

المحدود

صطلاحيه

تؤدي رشي العقوم بتصعب تحديد الاشيا واما المفهومات اللغوية والا
فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان
داخلا فيه كان ذاتيا له وما كان خارجا عنه كان عرضيا له فيتحقق في المفهومات
في غاية السهولة وحدودها ورسومها تسمى حدودا او رسوما بحسب الاسم و
تحديد الحقائق في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدودا او
رسوما بحسب الحقيقة لان الغرض من التعريف اما التمييز او الاطلاع على
الذاتيات اي المقصود من التعريف اما تمييز المعرف عن ما عداه او ...
لا مدخل له في التمييز فلا يصلح معرفا ولا جزء معرف
... في له اي معرفته بما هو ذاتي له سواء كان جميع الذاتيات او بعضها
والعرض العام لا مدخل له في تعريف الشي بما هو ذاتي له فلا يصلح معرفا ولا جزء
معرف لهذا الغرض الاخير فسقط العرض العام عن الاعتبار في باب التعريفات
وانما ذكر في باب الكليات لاستيفاء اقسام الكلي واما الجنس فهو وان لم يكن
له مدخل في التمييز لكن له مدخل في الاطلاع على الماهية
بما هو ذاتي لها فلذلك اعتبر مع الفصل والخاصة وههنا بحث وهو ان تمييز الشي
قد يكون عن جميع ما عداه وقد يكون عن بعضه والعرض العام قد يفيد التمييز الثاني
فينبغي ان يعتبر في التعريف فان قلت المعتبر هو التمييز الاول بناء على اشتراط
المساواة قلت قد عرفت الكلام على ذلك الاشتراط على ان اللازم ح ان لا يكون
العرض العام معرفا لا ان لا يكون جزءا من المعرف وايضا قد يكون الاطلاع على
الشي بما هو عرض له مطلوبا وان كان هذا الاطلاع عندهم دون الاطلاع عليه بما
هو ذاتي له فان تصور الشي قد يكون بوجوه متفاوتة بعضها اكمل من بعض

فالصواب

فالصواب ان المركب من العرض العام والخاصة رسم ناقص لكنه اقوى من الخاصة
وحدها وان المركب منه ومن الفصل حد ناقص لكنه اكمل من الفصل وحده
وكذلك المركب من الفصل والخاصة حد ناقص وهو اكمل من المركب من
العرض العام والفصل واما قوله فلا حاجة الى ضم الخاصة اليه ممنوع لان
التمييز الحاصل منهما معا اقوى من التمييز الحاصل من الفصل وحده فاذا
اريد بهذا التمييز الاقوى احتيج الى ضم الخاصة الى الفصل كتعريف
... الشي بسكون فانهما في المرتبة الواحدة من العلم والجهل اي الحركة
... وعدمه عن الحركة عرفا السكون وبالعكس
وهذا انما يصح اذا لم يجعل السكون عبارة عن عدم الحركة
اخفى من الحركة لا مساواة لها واذا امتنع تعريف الشي بما يساويه في المعرفة
والجهالة كان امتناع تعريفه بما هو اخفى منه اولى ويسمى دورا
مصرحا وذلك لظهور الدور فيه واذا اذا دار المرتبة على واحد استتر
الدور هناك فلذلك يسمى دورا مضمرا وفساد الدور المضمر اكثر اذ في
الدور المصرح يلزم تقدم الشي على نفسه بمرتبتين وفي المضمر بمراتب
فكان الخفي اسطقس هو اصل المركب وانما يسمى العناصر الاربعة
اسطقسات لانها اصول المركبات من الحيوانات والنباتات والمعادن
واعلم ان استعمال الالفاظ المجازية اردة لتبادر الذهن منها الى غير
المعاني المقصودة لولا القرينة وفي الاشتراك يتردد بين المقصود وبين
ما ليس بمقصود لكن يحتمل ان يحمل اللفظ على غير المقصود فيكون اردى من
استعمال الالفاظ الغريبة اذ لا يفهم هناك شي اصلا والخلل فيه هو الاحتياج الى

اسطقس

الاستفسار فتطول المسافة بلا طائل وما يتوقف معرفتها على معرفة القضايا كما ان للقول الشارح مبادي يتوقف عليها ويجب تقديمها عليه وهي مباحث الكليات الخمس المركب المعرف منها كذلك للحجة مبادي تتركب منها ويتوقف معرفتها على معرفة تلك المبادي وهي مباحث القضايا فلذا ذكرها

واما المقدمة ففي تعريف القضية وانقسامها الاولية كما التعريف فلابد من تقديم واما التقسيم الى الاقسام الاولية فكانه من تتمته اذ بذلك التقسيم يكشف الشي زيادة انكشاف وتتعين به اقسامها الاصلية التي يراد بيان ... في القضية الملفوظة يعني ان القضية يطلق ...

... بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز والثاني اولى لان المعتبر هو القضية المعقولة واما الملفوظة فانما اعتبرت لدلالتها على المعقولة فسميت قضية تسمية الدال باسم المدلول وكذلك لفظ القول يطلق على الملفوظ والمعقول فالقول الملفوظ جنس للقضية الملفوظة والقول المعقول جنس للقضية المعقولة ثم القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها فهذه المعلومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية معقولة والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة او لا وقوعها كما عرفت وقد يطلق التصديق بمعنى المصدق به على القضية لان العلم التصديقي لا يتعلق الا بها اما بجميع اجزائها عند الامام او ببعضها عند الحكماء اما ان تنحل القضية لابد فيها من الحكم لانه المحتمل للصدق والكذب والحكم لابد له من المحكوم عليه والمحكوم به فيها اي المحكوم عليه

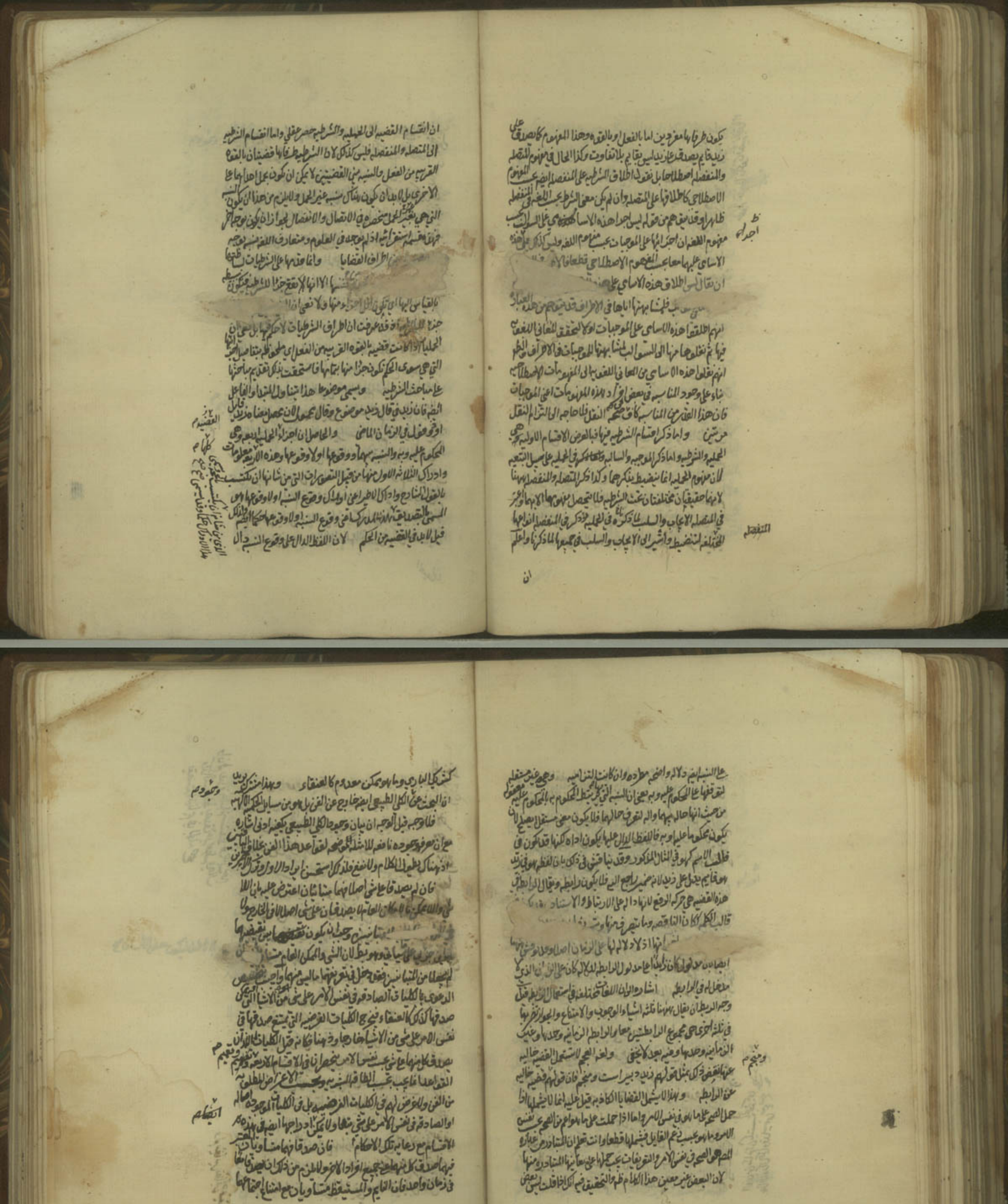
وبر

ويسمى بالمادة للقضية والحكم الذي ارتبط بالاجزاء ويسمى بالصورة لها واختلال القضية هو بطلان صورتها وانفكاك اجزائها المادية بعضها عن بعض وليس هو الدال على النسبة السلبية كلمة ليس لوضع النسبة الايجابية التي دل عليها اللفظ هي ومجموعها يدل على وضع النسبة السلبية فيكون المجموع رابطا للمحكوم به بالمحكوم عليه بالنسبة السلبية طردا او عكسا تعريف الشرطية غير مطرد لدخول غير المحدود فيه وتعريف الحملية غير منعكس لخروج ... المحدود عنه فالاولى ان يحذف قيد الانحلال هذا القيد ... ومن تابعه والاولى تركه وحمل المفرد على ما يعم المفرد بالفعل او بالقوة كما ذكره ومن انصف ... يمكن ان يعبر عن طرفيها مع ملاحظة الارتباط بمفرد بدون ان الشرطية يمكن فيها ذلك فلم يرد بعض النقض المذكور عليه وهي قولنا زيد عالم يضاده زيد ليس بعالم وقولنا الشمس طالعة يلزمه النهار موجود فلان انحلال القضية الى ما منه تركيبها لان المركب انما ينحل الى اجزائه الموجودة فيه لما عرفت من ان التحليل هو ابطال الهيئة فلا يبقى الا الاجزاء المادية ثم ان طرفي الشرطية ليست قضايا لان القضية لا تتم الا اذا اعتبر فيها الحكم ايقاعا او انتزاعا وما اعتبر فيه ذلك لا يرتبط بغيره ضرورة فانك اذا قلت الشمس طالعة واوقعت النسبة بين طرفيه لم تتصور ربطه بشي اخر بان يصير محكوما عليه او به كما ان ما لم يجرد القضية عن الحكم لم يمكن جعلها جزء قضية اخرى فاذا ادخلت ادوات الشرط والجزاء بقي الشمس طالعة النهار موجود بذلك المعنى الذي

كان عليه حال الارتباط فانه بهذا المعنى كان موجودا في الشرطية فلا يكون قضية ما لم ينضم اليه الحكم وح لا يكون ذلك تحليلا بل تحليلا الى الاجزاء وضم شي اخر اليها ومن زعم انه اذا احذفت الادوات فقد وجد الحكم في الاطراف فقد اخطأ وكيف يتوهم ذلك في مثل قولك ان كان زيد حمارا كان ناهقا مع العلم بكذب الطرفين وصدق الشرطية لان الادوات كانت مانعة عن الحكم فاذا زالت عاد الحكم لان زوال المانع لا يكفي في وجود الشي بل لابد من تحقق وجود المقتضي وزوال المانع لا يستلزمه كما في المثال المذكور ... يتضح به عليك الحال فاستمع الى ما نقول القضية ... كقولك الانسان حيوان وان وجدت فلن كانت مما لا يصح ان تكون تامة كان تكون نسبة تقييدية فهي ايضا حملية كقولنا الحيوان الناطق جسم ضاحك وان كانت مما يصح ان تكون تامة فاما ان توجد في احد طرفيها فتكون القضية ايضا حملية كقولنا زيد ابوه قايم واما ان توجد فيهما معا فاما ان تكون ملحوظة اجمالا فتكون تلك القضية ايضا حملية كقولنا زيد قايم يناقضه زيد ليس بقايم واما ان تكون ملحوظة تفصيلا فتكون القضية شرطية كقولك اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فظهر ان اطراف الحملية اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا اي الخبرية اذا كانت ملحوظة اجمالا يمكن ان يوضع موضعه مفرد الا ان دلالته اجمالية وان اطراف الشرطية لا يمكن وضع المفردات في مواضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية على التفصيل فان شئت قلت في تقسيم القضية طرفاها اما ان يكونا مفردين بالفعل

اوبالقوه

او بالقوة او لا وان شئت قلت كل واحد من طرفيها اما ان يكون مشتملا على النسبة تامة ملحوظة تفصيلا او لا وكان من قال القضية ان انحلت الى قضيتين اراد ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة القريبة من الفعل فيصح التقسيم بهذا الوجه ايضا واعلم ان الشرطية لا يوجد في شي من طرفيها الحكم بل في مجموعها هذا في المتصلة ظاهر واما في المنفصلة فانما نظرا فرض الحكم اذا لوحظ عنها المتصلة اللازمة لها فانا قولك هذا العدد اما زوج او ... ان كان هذا العدد زوجا لم يكن فردا وان كان فردا ... فالمتصلة هي التي حكم فيها بصدق قضية او لا صدقها المتصلة الموجبة هي التي حكم فيها باتصال ... قضية اخرى فان اكتفى بمطلق هذا الاتصال سميت متصلة مطلقة وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية او بكونه اتفاقيا سميت متصلة اتفاقية والمتصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال اما مطلقا او لزوميا او اتفاقيا والمنفصلة الموجبة هي التي يحكم فيها بالتنافي بين قضيتين اما في التحقق او الانتفاء معا او في احدهما فان اكتفى بمطلق التنافي بين قضيتين سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي بكونه ذاتيا سميت منفصلة عنادية وان قيد التنافي بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية والمنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التنافي اما مطلقا او مقيدا بالعناد او الاتفاق وسيرد عليك تفاصيل هذه المعاني في المتصلة والمنفصلة في مباحث الشرطيات ومفهوماتها الاصطلاحية كما تصدق على الموجبات تصدق على السوالب لان مفهوم الحملية اصطلاحا هو القضية التي



يكون طرفاها مفردين اما بالفعل او بالقوه وهذا المفهوم كما يصدق على
زيد قايم يصدق على زيد ليس بقايم بلا تفاوت وكذا الحال في مفهوم المتصله
والمنفصله اصطلاحا بل نقول اطلاق الشرطيه على المنفصله ايضا بحسب المفهوم
الاصطلاحي كاطلاقها على المتصله وان لم يكن معنى الشرط بحسب اللغه في المنفصله
ظاهرا او قد يتوهم من قوله ليس اجرا هذه الاسامي على السوالب بحسب
مفهوم اللغه ان اجراها على الموجبات بحسب مفهوم اللغه وليس كذلك بل هذه
الاسامي عليهما معا بحسب المفهوم الاصطلاحي قطعا [illegible]
ان يقال [illegible] اطلاق هذه الاسامي على [illegible]
[illegible] فلمناسبتها اياها في الاطراف [illegible] من هذه العباره
انهم اطلقوا هذه الاسامي على الموجبات اولا لتحقق المعاني اللغويه
فيها ثم نقلوها منها الى السوالب لمشابهتها للموجبات في الاطراف والظ
انهم نقلوا هذه الاسامي من المعاني اللغويه الى المفهومات الاصطلاحيه
بناء على وجود المناسبه في بعض افراد هذه المفهومات اعني الموجبات
فان هذا القدر من المناسبه كاف في صحة النقل فلا حاجه الى التزام النقل
مرتين واما ذكر اقسام الشرطيه فيها فبالعرض الاقسام الاوليه هي
الحمليه والشرطيه واما ذكر الموجبه والسالبه وغيرهما في الحمليه على سبيل التبعيه
لان مفهوم الحمليه انما ينضبط بذكرهما وكذا ذكر المتصله والمنفصله ههنا
لانهما حقيقتان مختلفتان تحت الشرطيه فلا يتحصل مفهومها الا بهما واعتبر
في المتصله الايجاب والسلب لما ذكره في الحمليه ثم ذكر في المنفصله انواعها
المختلفه لتنضبط واشير الى الايجاب والسلب في جميعها لما ذكرنا واعلم

اجرايها

المنفصله

ان

ان انقسام القضيه الى الحمليه والشرطيه حصر عقلي واما انقسام الشرطيه
الى المتصله والمنفصله فليس كذلك لان الشرطيه طرفاها قضيتان بالفعل
او بالقوه القريبه من الفعل والنسبه بين القضيتين لا يمكن ان تكون بحمل احداهما على
الاخرى بل لا بد ان تكون هناك نسبه غير الحمل ولا يلزم من هذا ان يكون النسبه
التي هي غير الحمل منحصره في الاتصال والانفصال لجواز ان يكون نوع اخر
فهذه القسمه استقرائيه اذ لم يوجد في العلوم ومتعارف اللغه نسبه نوع
[illegible] اطراف القضايا وانما حققها على الشرطيات [illegible]
[illegible] الا انها لا تقع جزءا للشرطيه [illegible]
بالقياس اليها اي تكون [illegible] منها ولا نعني [illegible]
جزءا [illegible] قد عرفت ان اطراف الشرطيات لا حكم فيها بل هي
الحمليات اذا كانت قضيه بالقوه القريبه من الفعل اي ملحوظه بتفاصيل اجزايها
التي هي سوى الحكم تكون جزءا منها بتمامها فاستحقت بذلك تقديم مباحثها
على مباحث الشرطيه ويسمى موضوعا هذا يتناول المبتدا والفاعل
ايضا فان زيدا في قال زيد موضوع وقال محمول لان معناه منسوب الى زيد
او نحو قول في الزمان الماضي والحاصل ان اجزاء الحمليه اربعه وهي
المحكوم عليه وبه والنسبه بينهما ووقوعها او لا وقوعها وهذه الاربعه معلومات
وادراك الثلاثه الاول منها من قبيل التصورات التي من شانها ان تكتسب
بالقول الشارح وادراك الاخير اعني ادراك وقوع النسبه او لا وقوعها هو
المسمى بالتصديق لا هذا المركب كما ظن ووقوع النسبه او لا وقوعها هو الحكم ولذلك
قيل لا بد في القضيه من الحكم لان اللفظ الدال على وقوع النسبه دال

العقليه

كلهاه

[illegible]

على النسبه ايضا دلاله واضحه مطرده وان كانت النسبه غير مستقله
لتوقفها على المحكوم عليه وبه يعني ان النسبه التي ترتبط المحكوم به بالمحكوم عليه معقوله
من حيث انها حاله بينهما واله لتعرف حالهما فلا يكون معنى مستقلا يصلح لان
يكون محكوما عليها او به فاللفظ الدال عليها يكون اداة لكنها قد تكون في
قالب الاسم كهو في المثال المذكور وقد نباقش في ذلك بان لفظ هو في زيد
هو قايم يدل على زيد لانه ضمير راجع اليه فلا يكون رابطه ويقال الرابطه في
هذه القضيه هي حركة الرفع لانها داله على الارتباط والاسناد [illegible]
قالب الكلم كان الناقصه وما يتصرف منها [illegible]
[illegible] انها اذ لا دلاله لها على الزمان اصلا وعلى نوع منها
ايضا من مدلول كان زيد قايما مدلول الرابطه لدلاله كان على الزمان الذي لا
مدخل له في الرابطه اشاره الى ان اللغات مختلفه في استعمال الرابطه فلها
وجه الربط ان يقال ههنا ثلثه اشيا الوجوب والامتناع والجواز ثم بها
في ثلثه اخرى هي مجموع الرابطتين معا والرابطه الزمانيه وحدها وغير
الزمانيه وحدها وغيره بعد لا يخفى ولغة العجم لا تستعمل القضيه خاليه
عنها لنقض ذلك بمثل قولهم زيد دبير است ومنجم فان قولهم فقيه خاليه
عن الرابطه وبهذا لا يشمل القضايا الكاذبه قيل عليه انما لا يشملها اذا
حمل الصحه على ما هو في نفس الامر واما اذا حملت على ما هو اعم من الصحه بحسب نفس
الامر وما هو بحسب زعم القايل فيشملها قطعا وانت تعلم ان المتبادر من عبارة
المص هو الصحه في نفس الامر والتعريفات يجب حملها على معانيها المتبادره منها
لان البعض غير معين هذا الكلام ظ والتحقيق فيه انك اذا قلت بعض

ومنجم

الحيوان

كشريك البارى وما هو ممكن معدوم كالعنقاء وبهذا يندفع ما يقال
ان البحث عن الكلي الطبيعي ايضا خارج عن الفن بل هو من مسايل الحكميه الالهيه
فلا وجه قيل الوجه ان بيان وجود الكلي الطبيعي يكفيه ادنى اشاره
مع ان معرفة وجوده نافعه للاشتغال بتصحيح قواعد هذا الفن على قياس
اذ هناك تطويل الكلام ولا نفع فلذلك استحسن ايراد الاول وترك الاخرين
فان لم يصدقا على شي اصلا فهما متباينان اعترض عليه بان اللا
شي واللاممكن بالامكان العام لا يصدقان على شي اصلا لا في الخارج ولا
[illegible] متباينين وجب ان يكون نقيضاهما ايضا نقيضيهما
[illegible] وهو بط لان الشي والممكن العام [illegible]
ليسا من المتباينين فقد دخل في تعريفهما ما ليس منهما واجيب بتخصيص
الدعوى بالكليات الصادقه في نفس الامر على شي من الاشيا التي يمكن
صدقها كذلك كالعنقاء وتخرج الكليات الفرضيه التي يمتنع صدقها في
نفس الامر على شي من الاشيا خارجا وذهنا فكانه قيل الكليات الا ان
يصدق كل منهما على شي بحسب نفس الامر ينحصر النسب في الاقسام الاربعه وتعميم
القواعد انما يجب بحسب الطاقه البشريه وبحسب الاغراض المطلوبه
من الفن والغرض لهم في الكليات الفرضيه بل في الكليات الموجوده اصالة
او الصادقه في نفس الامر على شي منها ولا يمكن ادراجها ايضا في هذه
الاقسام مع رعاية تلك الاحكام فان صدقا فهما متساويان المعتبر
فيهما صدق كل منهما على جميع افراد الاخر ولا يلزم من ذلك ان يصدقا معا
في زمان واحد فان النايم والمستيقظ متساويان مع امتناع اجتماعهما

وجوده

وتعميم

ايجابه

في زمان واحد وربما يقال المتساوي انما هو بين النايم في الجملة والمستيقظ
في الجملة فان النايم في حال نومه يصدق عليه انه مستيقظ في الجملة فاوانه
لمتساويان بصدق كل منهما على جميع افراد الاخر في زمان صدق الاخر
عليه وقس على ذلك الصادقة المعتبر في العموم مطلقا والعموم من وجه
وانما اعتبر النسب بين الكليين بمعنى ان الكلي يتحقق فيها النسب الاربع
على معنى انه يوجد كليان يتحقق بينهما تباين وكليان اخران بينهما
تساو وعلى هذا فقد تحقق في الكليين مطلقا الاقسام الاربعة واما
الكلي والجزئي فلا يوجد فيهما الا قسمان فقط
[illegible] قال المفهومان متساويان الى اخر التقسيم ربما توهم جريان جميع
هذه الاقسام الاربعة في كل واحد من الاقسام الثلثة فلما قال الكليان
علم انه ليس حال القسمين الاخرين كذلك والا لكان التخصيص لغوا
فان قلت قد علم مما ذكره عدم جريان النسب الاربع فيهما لكنه لم
يعلم ماذا فيهما من تلك النسب قلت يعلم ذلك بالمقايسة بادنى التفات
على ان المقصد الاصلي معرفة احوال نسب الكليات بعضها مع بعض
فانهما لا يكونان الا متباينين فان قلت هذا الضاحك وهذا
الكاتب جزئيان متصادقان فلا يكونان متباينين قلت ان كان
المشار اليه بهذا الضاحك زيدا مثلا وبهذا الكاتب عمرا فهناك جزئيان
متباينان وان كان المشار اليه بهما زيدا مثلا فليس هناك الا جزئي حقيقي
واحد هو ذات زيد لكنه اعتبر معه تارة اتصافه بالضحك واخرى اتصافه
بالكتابة وبذلك لم يتعدد الجزئي الحقيقي تعددا حقيقيا بل هناك تغاير

وتعدد

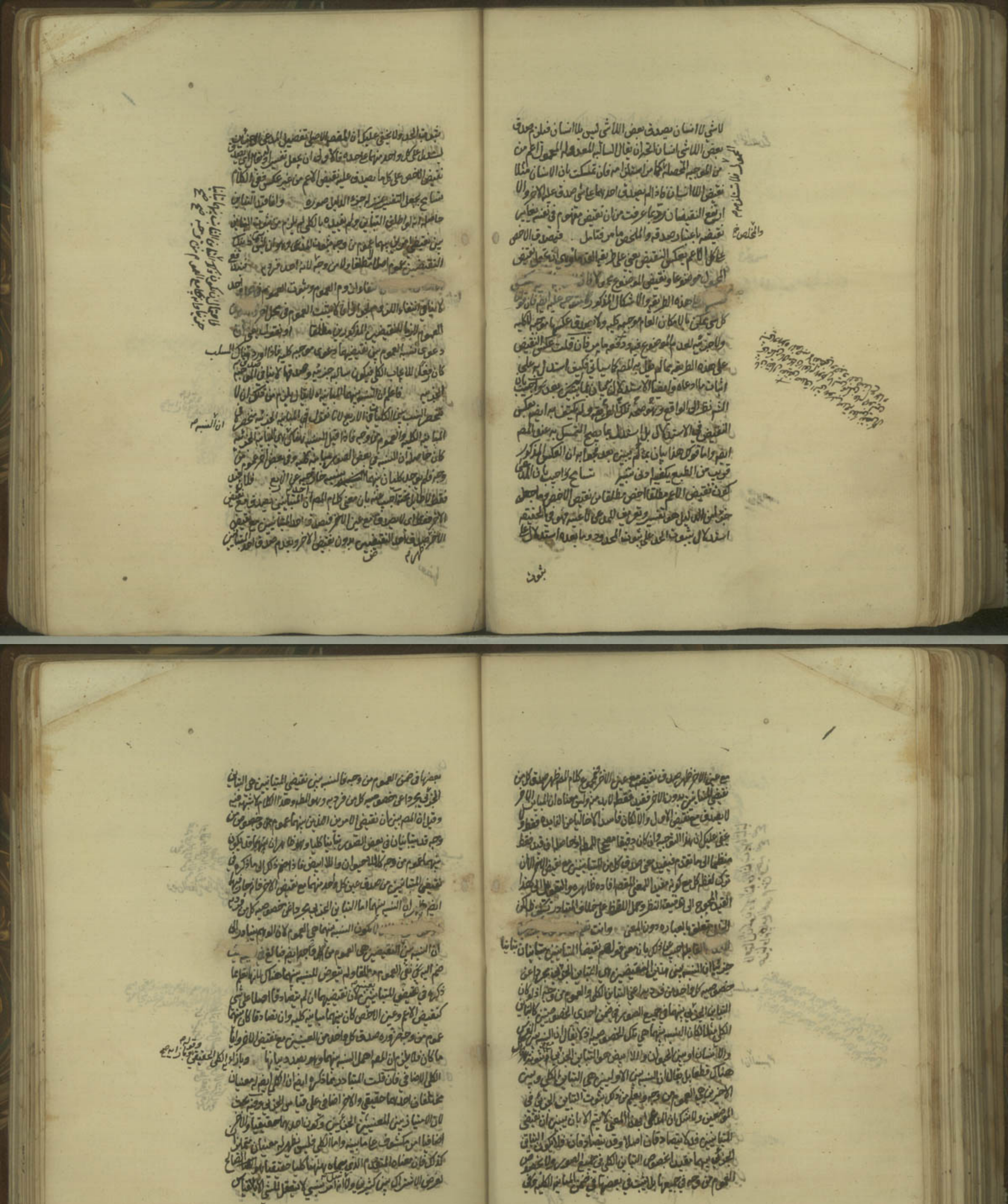
وتعدد بحسب الاعتبارات والكلام في الجزئيين المتغايرين تغايرا حقيقيا
حقيقيا كما هو المتبادر من العبارة لا في جزئي واحد له اعتبارات متعددة
ولو عد جزئي واحد بحسب الجهات والاعتبارات جزئيات متعددة لزم
ان يكون الجزئي الحقيقي كليا فاذا اشرنا الى زيد بهذا الكاتب وهذا الضاحك
وهذا الطويل وهذا القاعد كان هناك على ذلك التقدير جزئيات متعددة يصدق
كل واحد منها على ما عداه من الجزئيات المتكثرة فلا يكون مانعا من فرض
الاشتراك فيه بين كثيرين فيكون كليا قطعا وامثال هذه السؤالات تخيلات
فا[illegible] العامي وينفضح بها لدى الخاص نعوذ بالله من
[illegible] انفسنا ومن سيئات اعمالنا والا لكان بعض اللا[illegible] ليس بلا ناطق فيكون بعض اللاانسان صح
ناطقا اورد عليه ان صدق بعض اللاانسان ليس بلا ناطق لا يستلزم
صدق بعض اللاانسان ناطق لما سياتي من ان السالبة المعدولة
المحمول اعم من الموجبة المحصلة المحمول الا ترى ان صدق قولك ليس زيد بلا
بلا كاتب لا يستلزم صدق قولك زيد كاتب لجواز ان يكون زيد
معدوما فلا يكون كاتبا ولا لا كاتبا والسر في ذلك ان الايجاب يستلزم
وجود المحكوم عليه ضرورة ان ثبوت مفهوم وجودي او عدمي لشيء
يستلزم وجود ذلك المثبت له فان قلت اذا كان الموضوع موجودا فا
لسالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمان كما سياتي والحال فيما
نحن فيه كذلك لان اللاانسان صادق على موجودات محققة كالفرس
وغيره قلت ذلك لا يجديك نفعا اذ ليس الكلام في خصوص هذا
المثال بل في نقيضي المتساويين مطلقا فاذا لم يصدق نقيضاهما على شيء

اصلا فهناك لا يتم البرهان قطعا كنقيض الشيء والممكن العام فان الشيء والممكن
العام لما وجب صدقهما على كل مفهوم بحسب نفس الامر امتنع صدق اللاشيء
واللاممكن بحسبها على مفهوم من المفهومات فاذا قلت لو لم يصدق
كل لا شيء لا ممكن لصدق نقيضه وهو بعض اللاشيء ليس بلا ممكن فيكون
بعض اللاشيء ممكنا لجاء المنع المذكور فان قلت مفهوم الممكن نقيض
اللاممكن فان لم يصدق احدهما على شيء وجب ان يصدق عليه الاخر
والا لارتفع النقيضان معا وهو بديهي فاذا اورد عليه المنع كان
مكابرة غير مستقيمة قلت هذان المفهومان [illegible]
[illegible] اذا اخذا منفردين من غير اعتبار صدقهما على شيء واما اذا اعتبر
صدقهما على شيء حصل هناك قضيتان موجبتان احدهما معدولة والاخرى
محصلة كقولك زيد ممكن زيد لا ممكن ولا تناقض بينهما لان نقيض صدق
الممكن على شيء سلب صدقه عنه لا صدق سلبه عليه ولا شك ان التساوي
ما اعتبر صدقهما على شيء اذ مرجع التساوي الى موجبتين كليتين
واطراف القضايا اعتبر فيها صدقهما على [illegible] ذات
الموضوع فاذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق انسان فقد اعتبرت
صدقهما على افرادهما وكذلك اذا قلت كل لاانسان لاناطق فقد
اعتبرت صدق اللاناطق على ذات اللاانسان فاذا اخذ نقيضه بهذا
الاعتبار كان هو سلب صدق اللاناطق عليه وهو معنى قولنا بعض
اللاانسان ليس بلا ناطق لا صدق الناطق عليه لان الناطق نقيض اللا
ناطق في حال الافراد من غير اعتبار الصدق على شيء لا في حال اعتبار

صدقه

صدقه عليه فقد اشتبه عليك نقيضه باعتبار الصدق بنقيضه لا
باعتباره فوضعت احدهما مكان الاخر فالمنع متجه بلا مكابرة والمخلص
ان يقال ان ناخذ نقيض المتساويين باعتبار الصدق على شيء فيكون
نقيضاهما سالبتين هكذا كلما ليس بانسان فهو ليس بناطق وكلما ليس
بناطق ليس بانسان فيحصل قضيتان موجبتان سالبتا الطرفين
والموجبة السالبة الطرفين لا تقتضي وجود الموضوع كالمعدولة
الطرفين وقد حقق ذلك في موضعه ولنا ايضا ان نخص البحث بما
[illegible] بان [illegible] شاملين لجميع الاشياء ذهنا وخارجا فان
نقيضيهما يصدقان على موجود ما خارجي او ذهني فيتم
بلا اشتباه لا يقال يلزم تخصيص القواعد لانا نقول تعميمها انما
هو بحسب المقاصد وليس لنا زيادة غرض في معرفة احوال نقائض الامور
العامة اذ ليس في العلوم الحكمية قضية موضوعها او محمولها نقيض
الامور الشاملة وهذا الفن الة لتلك العلوم فلا باس باخراجها
عن قواعده بل اعتبارها يوجب اختلالا في جريان النسب كما هو في
تساوي نقيضي المتساويين كما ذكرنا انفا وفي كون نقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم الى غير ذلك واصلاح هذا الاختلال يوجب
تكلفات بعيدة ○ اما الاول فلانه لو لم يصدق نقيض
الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم لصدق عين الاخص على
بعض ما صدق عليه نقيض الاعم فيصدق عليه الاعم ايضا فيتم المورد
على نقيضي المتساويين كما اشرنا اليه فاذا قلت لو لم يصدق كل

والتخلص خ



الى كثيرين فان اراد بالكلي الاضافي بهذا المعنى فليس الكلي اذن معنيان
وان اراد به معنى اخر فلم لم يبينه قلت اراد به معنى اخر وكذا يشعر مقابلته
وهو الاعم من شي ومعناه الكلي مندرج تحته شي اخر ولا يعني بالاندراج
ما يكون مندرجا بحسب الفرض حتى يرجع الى المعنى الاول بعينه بل ما يكون
بحسب نفس الامر فالكلي الحقيقي ما صلح لان يندرج تحته شي اخر بحسب
نفس الامر فيكون اخص من الكلي الحقيقي قطعا اذ رب جزئي اولى ان
الكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شي تحته كما في الكليات الفرضية ولا
يتصور فكذا في الاضافي الثانية ان الكلي الحق...
... ولم يندرج بالفعل لا ذهنا ولا خارجا وحينئذ فلا بد في الكلي
الاضافي من الاندراج بالفعل وانما خص هنا المعنى بالاضافي لان
الاضافة فيه اظهر من الاضافة في المعنى الاول سمي بالحقيقي
لكونه مقابلا للجزئي الحقيقي على ان صلاحيته فرض الاشتراك بين
كثيرين قد يناقش في كونها اضافية وان كان تعقلها موقوفا
على تعقل الغير مع انه ليس اضافيا لان حقيقته لا يتوقف على تحقق
الغير حتى يكون تسميته بالحقيقي ظاهرة وعلى هذا فالجزئي الاضافي
يجب انه مندرج بالفعل تحت غيره ولو قلنا الجزئي الاضافي
ما امكن اندراجه تحت شي كان الكلي الاضافي ما امكن اندراج
شي تحته ويكون ايضا اخص من الكلي الحقيقي لكن يندرج واحد
ولا يصح ان يقال الجزئي الاضافي ما امكن فرض اندراجه تحت
شي اخر حتى يلزم ان الكلي الاضافي ما امكن فرض اندراج شي اخر

تحته

تحته فيرجع الى المعنى الحقيقي كما مر وانما يصح تفسير الجزئي الاضافي
بما ذكرنا لانه لا يقال الفرس انه جزئي اضافي للانسان مع امكان جعل
انسان فرض الاندراج فتامل يتضح لك ان الحق ان الكلي ايضا مفهومان
احدهما حقيقي يقابل مفهوم الجزئي الحقيقي تقابل العدم والملكة وليس
توقف تعقله على تعقل الغير مستلزما لكونه اضافيا كما في الجزئي الحقيقي
بعينه على ما عرفت وثانيهما اضافي يقابل الجزئي الاضافي تقابل المتضايفين
وان ... الكليين في النسبة عكس ما بين الجزئيين فالكلي الاضافي اخص
... الاضافي اعم من الحقيقي كما سنبينه وفي
تعريف الجزئي الاضافي نظر لانه اي الجزئي الاضافي والكلي الا
ضافي متضايفان لان معنى الجزئي الاضافي الخاص ومعنى الكلي الاضافي العام
وذلك لما عرفت انما من ان معنى الجزئي الاضافي هو المندرج تحت غيره وهذا هو معنى الخاص بعينه ومعنى صحيح الكلي الاضافي هو المندرج تحته شي اخر
وهذا هو معنى العام بعينه فالخاص والجزئي الاضافي بمعنى واحد وكذلك
العام والكلي الاضافي بمعنى واحد ولا شك ان الخاص والعام متضايفان
مشهوران كالاب والابن وان العموم والخصوص متضايفان حقيقيان
كالابوة والبنوة والمتضايفان لا يتعقلان الا معا فلا يجوز ان يذكر
احدهما في تعريف الاخر والا لكان تعقله قبل تعقله ضرورة ان
تعقل المعرف واجزائه متقدم على تعقل المعرف فان قلت المذكور
في تعريف الجزئي الاضافي هو الاعم لا العام الذي هو بمعنى الكلي الا
ضافي حتى يلزم ذكر المتضايفين في تعريف الاخر قلت تعقل الاعم يتوقف
على تعقل العام الذي هو المضايف مع ان المقصود بالاعم والاخص هنا

هو العام والخاص لا معنى التفضيل والزيادة في العموم والخصوص لكن على
هذا يلزم تعريف الجزئي الاضافي بالخاص الذي هو بمعناه فيلزم تعريف
الشي بنفسه وبمضايفه معا وعلى الاول يلزم تعريفه بالاخص الذي يتوقف تعقله
على تعقل الخاص فيلزم تعريف الشي بما يتوقف على معرفته وبما يتوقف على
معرفة مضايفه فالخلل في التعريف من وجهين احدهما تعريف الشي بنفسه
او بما يتوقف على معرفته والثاني تعريفه بمضايفه او بما يتوقف على معرفة
مضايفه ولا شك ان الخلل الاول اقوى من الثاني فالاولى ان لا يقتصر على
الثاني وحده وايضا يلزم ان لا يكون تعريفه الا...
... الاشتمال على الخلل الاول قطعا وقد قيل في جواب النظر ان
المعرف لم يذكر المتضايفين معا اعني الاعم والاخص في تعريف شي واحد ...
وهو الجزئي الاضافي ولا محذور في ذلك وليس بشي لان هذا القائل ان
سلم ان معنى الجزئي الاضافي هو الخاص ومعنى الكلي الاضافي هو العام
كما ذكره الشارح فالنظر وارد مع زيادة كما عرفت وان لم يسلم فالحق ما
هو ذاك ومنهم من قال لم يرد المصنف بما ذكره في تعريف الجزئي الاضافي
بل اراد ذكر حكم من احكامه ليتمكن ان يستنبط منه تعريفه بحيث يندفع
الاشكال اذ معناه ان للمقام دليل على قصد التعريف ... وهذا
معنى منقوض بواجب الوجود اي بذاته المخصوصة المعين بحيث لا يتعقل
فانه كلي كما مر واجيب عن هذا النقض بان مناط الكلية والجزئية
هو الوجود الذهني كما صرح به وليس من شان الوجود المعين الذي
هو واجب الوجود لذاته ان يحصل في الذهن حتى يتصف بالجزئية بل

لا يعقل

لا يعقل الا بوجوه كلية منحصرة في شخص وربما ان معنى الجزئي حقيقي
ما كان بحيث لو حصل في الذهن لمنع عن وقوع الشركة وهذا معنى
قولهم كل مفهوم اما ان يمتنع اه اذ لم يقل وانه كونه مفهوما بالفعل
وذلك لا يتوقف على الحصول بالفعل في الذهن ولا على امكان حصوله فيه
فالجزئي الحقيقي بهذا المعنى يصدق على واجب الوجود وكذا الجزئي
وايضا الممتنع الحصول في الذهن هو كنه ذاته لا ذاته على وجه مخصوص
تعريف الجزئي ... فاذ يمتنع ان يكون كليا ... عما ذكره ...
... بما ذكرنا تبين النسبة بين الكليين واما
النسبة بين الجزئي الحقيقي وبين كل واحد من الكليين فالمباين
والنسبة بين الجزئي الاضافي وبين كل واحد منهما فالعموم من وجه
لصدق الجزئي الاضافي على الجزئي الحقيقي بدونهما وصدقهما
بدونه في المفهومات الشاملة وتصادق الكلي على الكليات المتوسطة
لان نوعيته انما هي بالنظر الى حقيقته التي هي الواحدة او نوعيته هذا النوع
نسبته واضافة بينه وبين افراده فليس بحسب فيها الا حقيقة افراده
وهنا وهذا اتحاد حقيقة تلك الافراد فلذلك يسمى بالحقيقي واما
النوع الاخر اعني الاضافي فلا بد في نوعيته من ان يندرج مع نوع
اخر تحت جنس فيكون مضافا له وبيان ذلك ان الجنس لما كان تمام
الماهية المشتركة بين ماهيتين مختلفتين في الحقيقة ومقولا
عليهما في جواب ما هو كان كل واحدة من تلك الماهيتين المتباينتين
داخلتين تحته مقصودة بان يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب

الذي ص
ماهي وبهذه الصفة ثابتة لها بالقياس الى الجنس الذي وجبت فيه كما ان
صفة الجنسية ثابتة للجنس بالقياس الى ما اندرج تحته من الماهيات التي هي
انواع له فالجنس والنوع المندرج تحته متضايفان كالاب والابن لانه
جنس الكليات فلا يتم حدودها الا بذكره اشارة الى ما سبق من ان المذكور
في تعريف الكليات حدود او رسوم لها لا رسوم كما توهم فاذا كانت حدودا
كانت تامة كما هو الظاهر فلا بد من ذكر الجنس اعني الكلي هنا دفعا لتوهم
لطريق العقوم في تعريف الكليات واذا اعتبر الكلي في مفهوم الاضافي النوع كليا
متنافي كان غير اضافي احدهما بالقياس الى
بالقياس الى الجنس الذي هو فوقه كما بيناه والنوع الحقيقي
غير اضافي واحده بالقياس الى ما تحته فقط كما عرفت فان الجنس
لا يقال عليها وعلى غيرها في جواب ما هو الجنس كالحيوان مثلا وان كان
مقولا وعلى غيره لا على الفصل كالناطق وعلى الخاصة كالضاحك وعلى العرض
العام كالماشي لكن لا في جواب ما هو اذ ليس الحيوان تمام المشترك ولا
ذاتيا لهذه الثلاثة وكل واحد منها وان كان ماهية وكليا يقال عليه وعلى غيره
الجنس لكن لا في جواب ما هو فيخرج عن الحد النوع الاضافي بهذا القيد
وهو النوع المعتبر بالتشخص اي التشخص هو النوع الحقيقي المقيد بما
يمتنع عن وقوع الشركة فيه في زيد مثلا الماهية الانسانية مع امر آخر صار
زيد مانعا عن وقوع الشركة فيه وذلك الامر هو تشخصه وتعينه — يستمي ص
ويكون حمل العالي عليه بواسطة حمل السافل عليه فان الحيوان انما يصدق
على زيد وعلى التركي بواسطة حمل السافل الانسان عليهما وكذا الحيوان

مالم

مالم يصر انسانا لم يكن محمولا على زيد فان الحيوان الذي ليس بانسان لا
يحمل عليه اصلا فاعتبار الاولية في القول يخرج الصنف عن الحد هذا
التقييد وان اخرج الصنف عن الحد اخرج النوع عنه ايضا بالقياس الى الا
جناس البعيدة فيلزم ان لا يكون الانسان نوعا للجسم النامي وللجسم
الجوهر مع انه انما سمي نوع الانواع لكونه نوعا لكل واحد من الانواع
التي فوقه وايضا النوع لما كان مضايفا للجنس فاذا اعتبر في النوع القول
الاولي فلا بد من اعتباره في الجنس ايضا والا لم يكن مضايفا فيلزم
البعيدة اجناسا للماهية التي تحتها بعيده بالقياس اليها
فالاولى ان يترك قيد الاولية ويخرج الصنف بقيد اخر
النوع الاضافي كلي مقول في جواب ما هو يقال عليه وعلى غيره الجنس
في جواب ما هو والا لكان النوع الحقيقي جنسا وذلك لان النوع
الحقيقي لما كان تمام ماهية جميع افراده فلو فرضنا ان فوقه كليا اخر
وهو ايضا تمام ماهية افراده لم يمكن ان يكون تمام الماهية بالقياس الى كل
فرد من افراده والا لكان الكلي الذي تحته المشتمل عليه مع زيادة مشتملا على
امر زائد على حقيقة افراده فلا يكون نوعا حقيقيا بل صنفا هف
فتعين ان يكون الفوقاني تمام الماهية المشتركة لا المختصة فيكون جنسا
وقد فرضناه نوعا حقيقيا وانه ح وتوضيحه ان الانسان لما كان تمام
ماهية كل فرد من افراده فلو فرضنا ان الحيوان مثلا كذلك لكان وجب ان يكون الحيوان تمام ماهية كل فرد من افراد الانسان فيلزم ان يكون لكل فرد ص
لكل فرد ماهيتان مختلفتان كل واحدة منهما تمام ماهيته المختصة به وكل شيء لا
تمام ماهية شيء واحد لا يتصور فيه تعدد لانه ان لم يكن احدهما جزء الاخر

لم يكن شيء منهما تمام ماهيته بل جزءا منه وان كانت احديهما جزءا للاخرى
لم يكن الجزء تمام الماهية هف وان كان الحيوان وحده تمام الماهية كان الانسان
المشتمل على الحيوان وزيادة صنفا لاشتماله على امر كلي زائد على ماهية افراده
وان كان الانسان وحده تمام الماهية المختصة به لم يكن الحيوان الا تمام الماهية
المشتركة فيكون جنسا وقد فرضناه نوعا حقيقيا فظهر ان النوع الحقيقي
لا يكون فوقه نوع حقيقي ولا تحته واما النوع الحقيقي بالقياس الى النوع الاضافي
فيجوز ان يكون تحته كالانسان تحت الحيوان ولا يجوز ان يكون فوقه النوع
الاضافي اما نوع حقيقي واما جنس والنوع الا
الامور ويجوز ايضا ان لا يكون النوع الحقيقي مقيسا الى النوع
الحقيقي لا يكون الا مفردا ومقيسا الى النوع الاضافي اما مفرد واما
سافل والاضافي مقيسا الى الحقيقي اما مفرد ان لم يكن تحته نوع حقيقي
ايضا كالانسان واما عالي كالحيوان واما الاضافي مقيسا الى الاضافي
فمراتبه اربع وانما جعل المفرد من المراتب وان لم يكن واقعا في المرتبة
نظرا الى الافراد باعتبار عدم الترتيب ففيه ملاحظة الترتيب على ما
كان في غيره ملاحظة الترتيب وجودا ان قلنا ان الجوهر جنس هذا
للمثال انما يتم بشيئين احدهما ان العقول العشرة متفقة بالحقيقة وثانيهما
بينهما ان الجوهر جنس لها كذلك الاجناس فقد تترتب متصاعدة
اشار بلفظ قد الى ان الترتيب في الاجناس مما لا يجب كما يجب في الانواع
ايضا فكما يكون نوع اضافي لا نوع فوقه ولا نوع تحته فيكون نوعا مفردا
غير واقع في سلسلة الترتيب فمثل هذا ينبغي ان لا يعد من المراتب
كذا لا يكون جنس لا جنس فوقه ولا تحته فيكون مفردا الى واقعا في سلسلة الترتيب
فمثل هذا ينبغي ان لا يعد من المراتب ويجعل

ثم يوجد نوع اضافي لا نوع فوقه ولا تحته ... النوع الحقيقي مع

الكلي يتناول الموجود والمعدوم والممكن والممتنع وسياق تقسيم الكلي باعتبار الوجود
في الخارج الى هذه الاقسام ثم المقصد الاصلي معرفة احوال الموجودات اذ لا كمال
يعتد به في معرفة احوال المعدومات الا ان قواعد الفن شاملة لجميع المفهومات
موجودة كانت او معدومة ممكنة او ممتنعة والمقصد الاصلي من الفن ان تستعمل
في معرفة احوال الموجودات وقد تستعمل في معرفة المعدومات الاعتبارية بيان
احوالها واحكامها فان هذه المعرفة يحتاج اليها في معرفة احوال الموجودات الحقيقية
ولذلك قيل لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة وبين نوع اخر هذا القول
اعني كون الجنس تمام المشترك بين الماهية وبين نوع اخر كاف في كونه جنسا
فانه اذا كان الجنس مشتركا بين الماهية وبين نوع اخر فقط وكان تمام المشترك بينهما
كان جنسا قريبا واذا كان الجزء مشتركا بين الماهية وبين نوعين اخرين او انواع
اخر وكان تمام المشترك بين الماهية وبين النوعين الاخرين او الانواع الاخر كان الجزء
ايضا جنسا قريبا للماهية وان كان تمام المشترك بينها وبين النوعين او
احد الانواع كان جنسا بعيدا اليها فالمعتبر في مطلق الجنس ان يكون تمام
المشترك بين الماهية وبين نوع اخر سواء كان تمام المشترك بالقياس الى كلما
يشاركها الماهية في ذلك الجنس او لا وستطلع عن قريب على هذا المعنى مفقوله
او لا يكون معناه ان الجزء لا يكون تمام المشترك بين الماهية وبين نوع — قوله ص
ما من الانواع اصلا اي الجزء المشترك لا يكون جزءا مشتركا خارجا عنه
تفسير القول الجزء المشترك الذي لا يكون وراءه جزء مشترك بينهما
وهذا الكلام وقع في البين يعني قوله وزعم انه واما تفسيره تمام
المشترك بما ذكره اولا فيهما لا بد منه قطعا لانه مقول على واحد

١٢٠

فيقال هذا زيد كون الجزئي الحقيقي مقولا على واحد بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقه فالجزئي الحقيقي لا يكون مقولا ومحمولا على شي اصلا اذ يقال ويحمل عليه المفهوم بان الكليه فهو مقول عليه لا مقول كيف لو حمل على نفسه لا يتصور قطعا اذ لا بد في الحمل الذي هو النسبه ان يكون بين امرين متغايرين ح حمله على غيره ايجابا يمتنع ايضا لما عرفت كهذا زيد فظاهر يحتاج الى التاويل لان هذا اشاره الى الشخص المعين ولا يراد بزيد الا ذلك الشخص المعين والا فلا حمل من حيث المعنى كما عرفت بل يراد به مفهوم مسمى بزيد او صاحب زيد وهذا المفهوم كلي وان فرض انحصاره في شخص واحد فالمحمول اي المقول على غيره لا يكون الا كليا ويقال لها ... الحقايق يخرج النوع ويخرج به ايضا فصول الانواع ... العرض ... في جواب ما هو يخرج الفصول والخواص مطلقا فلذلك استدل اخراجها اليه واما العرض العام فلا يخرج الا بالقيد الاخير الكليات لا يخفى عليك ان القواعد الكليه لا تتضح عند المبتدي الا بالامثله الجزئيه فلذلك ترى كتب الفنون مشحونة بالامثله تسهيلا للمتعلم المبتدي فاصحاب هذا الفن ذكروا في مباحث امثلة جزئيه فاوكدوا في مباحث الكليات امثله من الكليات المخصوصه وفي ترتيب الانواع والاجناس كليات مخصوصه متركبا منه فنقول الجنس اما قريب او بعيد قد عرفت ان الجنس يجب ان يكون تمام المشترك بين الماهيه وبين غيرها فاما ان يكون تمام المشترك بالقياس الى ما يشاركها فيه اولا فالاول الاقرب لانه يكون جوابا عن الماهيه وعن جميع مشاركاتها فيه فيكون الجواب عن الماهيه وعن بعض مشاركاتها فيه هو الجواب عنها وعن جميع ما يشاركها فيه وهذا

بسمى

اي انما هو

اسم

اعني غيرها

يسمى جنسا قريبا والثاني اعني ما لا يكون تمام المشترك الا بالقياس الى بعض ما يشاركها فيه فيقع جوابا عن الماهيه وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها وعن البعض الاخر ويسمى هذا جنسا بعيدا والضابط في معرفة مراتب البعد ان يعتبر عدد الاجوبه الشامله لجميع المشاركات وينقص منه واحد فما بقي فهو مرتبة البعد واعلم ان الجسم النامي جنس بعيد للانسان بمرتبة واحدة او جنس قريب للحيوان لانه نوع اضافي مركب من جنسه القريب الذي هو الجسم النامي ومن فصله الذي هو الحساس المتحرك بالاراده وان الجسم جنس للانسان بعيد بمرتبتين ... الحيوان بمرتبة واحدة وجنس قريب للجسم النامي وان الجوهر جنس للانسان بعيد بثلث مراتب وللحيوان بمرتبتين وللجسم النامي بمرتبة واحدة وجنس قريب للجسم وكل ذلك ظاهر بالتامل الصادق واعلم ايضا ان ترتيب الاجناس مما لا يجب بل يجوز ان تتركب ماهية من جنس قريب لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس كما سياتي عن قريب هذه المعاني مفصله ولا احص اي لا اخص مطلقا ولا من وجه والا لجاز وجود المشترك الذي هو الكل بدون جزئه الذي هو اخص منه مطلقا او من وجه واذا لم يكن اخص من وجه لم يكن اعم من وجه ايضا ولم يكتف بان يقول ولا اخص اي مطلقا ويجعل وكم اللام متناولا للاعم مطلقا ومن وجه والحاصل ان الاخص من وجه له خصوص باعتبار وعموم باعتبار فان شئت لاحظت خصوصه فيما لزم من الاخص مطلقا وهو جواز وجود الكل بدون وجود الجزء وان شئت اعتبرت عمومه وجعلته مشاركا للاعم مطلقا فيما لزم من وجوده بدون المشترك لكان موجودا في انواع اخر بدون تمام المشترك تحقيقا لمعنى

تمام

دون بعض الاخر فيكون الجواب عن الماهيه وعن بعض ما يشاركها فيه صحيح

واحدا

تمام

وادرجته

فعلم

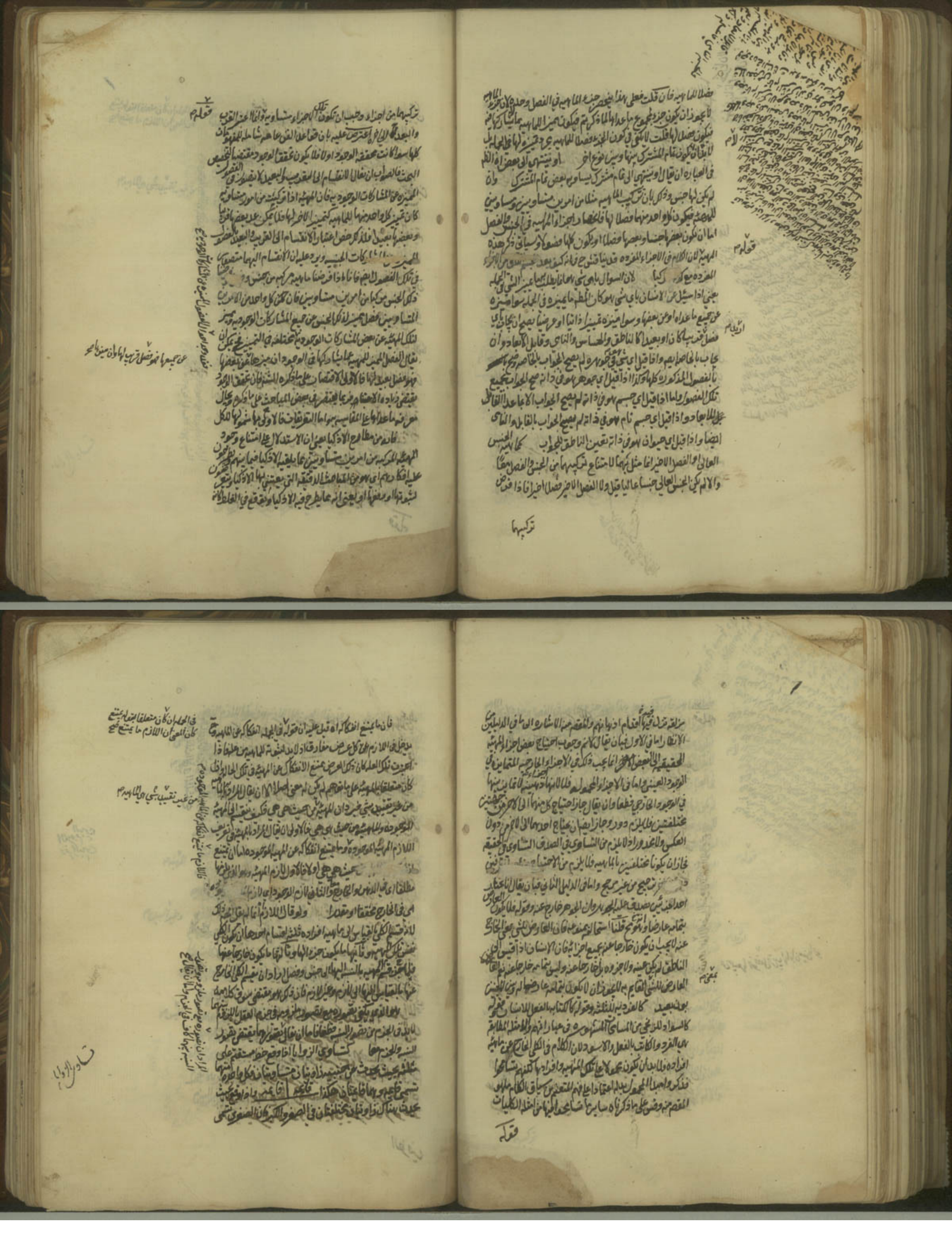
العموم فيدل عليه تحقيق معنى العموم لا يتوقف على ان لا يكون تمام المشترك موجودا في النوع الاخر الذي هو بازائه لجواز ان يكون تمام المشترك موجودا ايضا في هذا النوع ويكون بعض تمام المشترك اعم منه لصدقه على تمام المشترك وعلى هذا النوع فيكون له فرد او اما تمام هذا المشترك فلا يصدق على نفسه اذ لا يكون الشي فرد النفسه بل على هذا النوع فيكون له فرد واحد فيكون اخص وا جيب بانا نقرر الكلام هكذا جزء الماهيه اما ان يكون تمام المشترك بينها وبين نوع اخر من الانواع المباينه لها او لا والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مشتركا اصلا بينها وبين نوع ما مباين لها فيكون ... عن ... الماهيات واما ان يكون مشتركا بينها وبين نوع ما مباين لها لا يجوز ان يكون تمام المشترك بينهما لانه خلاف المقدر بل لا بد ان يكون بعضا منه من تمام المشترك بينهما فهناك تمام مشترك هو بعضه وجزؤه فهذا البعض اما ان يكون لا يكون مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع ما مباين لم او يكون مشتركا فالاول يكون مميزا التمام المشترك عن جميع الماهيات المباينه له فيكون فصلا الجنس الماهيه الذي هو تمام المشترك فيكون فصلا الجنس الماهيه الذي هو تمام المشترك فيكون فصلا الجنس الماهيه الذي هو تمام المشترك فيكون فصلا الجنس الماهيه الذي هو تمام المشترك فيكون فصلا للماهيه في الجمله والثاني اعني ما يكون مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع ما مباين له لا يجوز ان يكون تمام المشترك بين الماهيه وذلك لجواز ان لا يكون تمام المشترك بينها وبين نوع ما كالجسم النامي للانسان المباين لتمام المشترك والا لكان جنسا داخلا في القسم الاول لان ذكر النوع مباين للماهيه ايضا فلا بد ان يكون بعضا

كل تمام

من تمام المشترك الاول في ذلك النوع لان ... النوع الذي هو بازاء تمام المشترك مباين له فلو وجد فيه لكان محمولا عليه لان الكلام في الاجزاء المحموله فلا يكون تمام له فانه مع ذلك كون تمام المشترك الثاني بعينه هو تمام المشترك الاول ... قيل ان بعض تمام المشترك الذي كلامنا فيه اما ان يكون مشتركا بين تمام المشترك الثاني وبين نوع ما مباين له او لا فالثاني يكون فصلا للجنس الذي هو تمام المشترك الثاني والاول اما ان يكون تمام المشترك بين هذه الماهيه وبين ذلك النوع الذي هو بازاء تمام المشترك الثاني وهو خلاف المفروض كما عرفت واما ان يكون بعضا من تمام المشترك فهناك تمام مشترك ثالث لجماعة يقال لم لا يجوز ان يكون هذا ... بان يكون ما ازاء الماهيه نوعان متباينان ... متباينان للماهيه يشاركها فيه تمام مشترك بين الماهيه وذلك النوع ... المشترك المذكور في النوع الاخير بكون الجزء الذي هو تمام المشترك موجودا في كل نوع من النوعين اعم من كل واحد من تمامي المشترك فلا يكون فصل الجنس وهذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون للماهيه واحد جنسان لا يكون احدهما جزءا للاخر ولم يثبت ههنا فلا بد من ترك هذا الدليل والتمسك بدليل اخر وهو ان يقال جزء الماهيه اذا لم يكن تمام المشترك بينها وبين نوع ما من الانواع المباينه لها فاما ان لا يكون مشتركا بينها وبين نوع ما مباين لها كان مميزا لها عن جميع المباينات واما ان يكون مشتركا بينها وبين نوع ما مباين لها لكن لا يكون تمام المشترك بينهما فهذا الجزء لا يمكن ان يكون مشتركا بين الماهيه وبين جميع ما عداها اذ من جملة الماهيات ما هي بسيطة لا جزء لها فيكون هذا الجزء مميزا للماهيه عن الماهيات التي تشاركها في هذا الجزء فيكون

من الماهيات التي ... هذا الجزء ...

ان الفصل ... تمام المشترك ...



فصلا للماهيه فان قلت فعلى هذا ينحصر جزء الماهيه في الفصل وحده لان جزء الماهيه لا يجوز ان يكون جزءا لمجموع ما عداها لما ذكرتم فيكون مميزا للماهيه عما يشاركها فيكون فصلا لها قلت لا يكفي في كون الجزء فصلا للماهيه مجرد تمييزه لها في الجمله بل لا بد ان يكون تمام المشترك بينها وبين نوع اخر او ينتهي الى بعضه والاظهر في العباره ان يقال او ينتهي الى تمام مشترك يساويه بعض تمام المشترك وان لم يكن لها جنس وذلك بان تتركب الماهيه مثلا من امرين متساويين او مساويين للماهيه فيكون كل واحد منهما فصلا لها فانحصار اجزاء الماهيه في الجنس والفصل اما ان يكون بعضها اجناسا وبعضها فصلا او يكون كلها فصولا وسياتي ذكر هذه الماهيه لان الكلام في الاجزاء المفرده فلا ينافي ما فيه كيف بعد [illegible] المفرده مع كونه مركبا لان السوال باي شيء هو انما يطلب به ما يميز الشيء في الجمله يعني اذا سئل عن الانسان باي شيء هو كان المطلوب ما يميزه في الجمله سواء ميزه عن جميع ما عداه او عن بعضها وسواء ميزه تمييزا ذاتيا او عرضيا يصح ان يجاب باي فصل قريبا كان او بعيدا كالناطق والحساس والنامي وقابل الابعاد وان يجاب بالخاصه ايضا واذا قيل اي شيء هو في جوهره لم يصح الجواب بالخاصه وصح بالفصول المذكوره كلها وكذا اذا قيل اي جوهر هو في ذاته صح الجواب بجميع تلك الفصول ولما اذا قيل اي جسم هو في ذاته لم يصح الجواب الا بما عدا القابل للابعاد واذا قيل اي جسم نام هو في ذاته لم يصح الجواب بالقابل والنامي ايضا واذا قيل اي حيوان هو في ذاته تعين الناطق للجواب كما هيه الجنس العالي او الفصل الاخير انما مثل بهما لامتناع تركيبهما من الجنس والفصل معا والا لم يكن الجنس العالي جنسا عاليا ولا الفصل الاخير فصلا اخيرا فاذا فرض

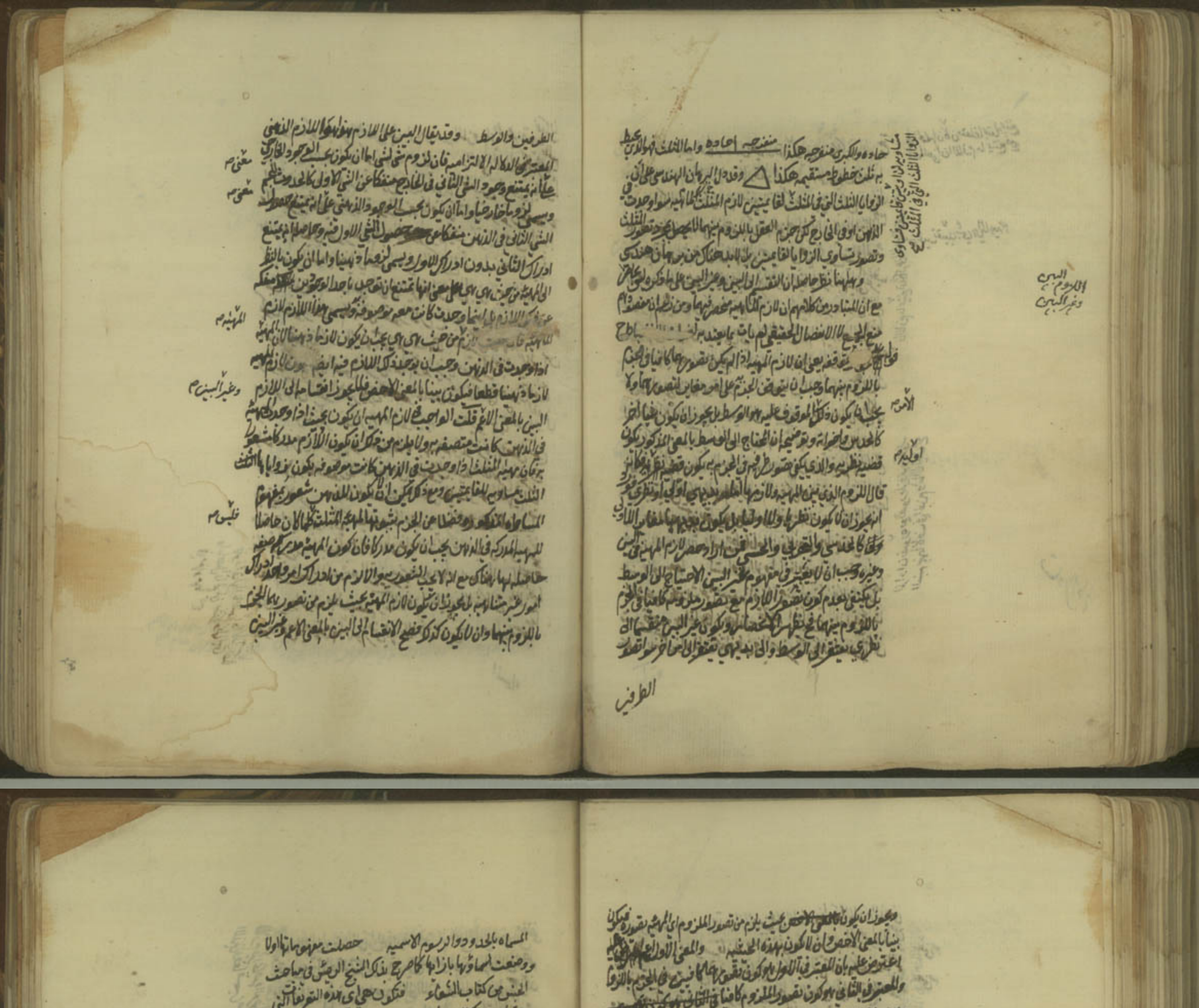
تركيبهما

تركيبهما من اجزاء وجب ان تكون تلك الاجزاء متساويه وانما عين القريب والبعيد الى اخره اعترض عليه بان قدما على القريب عام شامله للمفهومات كلها سواء كانت محققه الوجود او لا فلا يكون تحقق الوجود مقتضيا التخصيص البحث فالصواب ان يقال الانقسام الى القريب والبعيد لا ينحصر في الفصول المميزه عن المشاركات الوجوديه فان الماهيه اذا تركبت من امور متساويه كان تمييز كل واحد منها للماهيه كتمييز الاخر لها فلا يمكن ان يعد بعضها قريبا وبعضها بعيدا فلذلك خص اعتبار الانقسام الى القريب والبعيد بالفصول المميزه عن المشاركات الجنسيه ويرد عليه ان الانقسام اليهما متصور في تلك الفصول ايضا فانا اذا فرضنا ماهيه مركبه من جنس و[illegible] ذلك الجنس مركبا من امرين متساويين فان كل واحد من الامرين المتساويين فصل مميز لذلك الجنس عن جميع المشاركات الوجوديه ومميز لتلك الماهيه عن بعض المشاركات الوجوديه فتختلف في التمييز فيمكن ان يقال الفصل المميز للماهيه عما يشاركها في الوجود ان ميزها عن بعضها فهو فصل بعيد لها فالاولى الاقتصار على ما ذكره الشارح فان تحقق الوجود يقتضي زياده الاهتمام فربما يقتصر في بعض المباحث على ما وقع وما يقال هو فيه ما عدا الواقع المقايسه بها اما التعريفات فلا وكأنها سموها الكل فانه من مطارح الاذكيا يعني ان الاستدلال على امتناع وجود الماهيه المركبه من امرين متساويين مما يلقيه الاذكيا فيما بينهم ويطرحون عليه افكارهم اي هو من المباحث الدقيقه التي يعتني بها الاذكيا ويتعرضون لثبوتها او نفيها او يعني انه مما يطرح فيه الاذكيا ويقع في الغلط لانه

مزلقه تزل فيها اقدام اذهانهم والمقصود هنا الاشاره الى ما في الدليلين من الانظار اما في الاول فبان يقال لا نسلم وجوب احتياج بعض اجزاء الماهيه الحقيقيه الى البعض الاخر انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجيه المتمايزه في الوجود العيني واما في الاجزاء المحموله فلا لانها ذهنيه لا تمايز بينها في الوجود الخارجي قطعا وان يقال جاز احتياج كل منهما الى الاخر من جهتين مختلفتين فلا يلزم دور وجاز ايضا ان يحتاج احدهما الى الاخر من دون العكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقه لجواز ان يكونا مختلفين بالماهيه فلا يلزم من الاحتياج [illegible] فيهم ترجيح من غير مرجح واما في الدليل الثاني فبان يقال لا نعتقد احد الجزئين يصدق عليه الجوهر وان الجوهر خارج عنه وقوله فلا يكون العارض بتمامه عارضا وهو ممنوع قلنا استحالته ممنوع فان العارض للشيء يعني الخارج عنه لا يجب ان يكون خارجا عن جميع اجزائه فان الانسان اذا قيس الى الناطق لم يكن عينه ولا جزءه بل خارجا عنه وليس بتمامه خارجا عنه نعم العارض للشيء القائم به لا يجوز ان لا يكون بتمامه عارضا له وبين الجنس بوجه بعيد كالعرضيه للثلثه وقوله كالكتابه بالفعل للانسان فمنه كالسواد للزنجي من المسامحات المشهوره في عباراتهم والامثله المطابقه هي الفرد والكاتب بالفعل والاسود لان الكلام في الكلي الخارج عن ماهيه افراده ولا بد ان يكون محمولا على تلك الماهيه وافرادها لكنهم يتسامحون في ذكر واهمال المحمول بناء اعتمادا على فهم المتعلم من سياق الكلام ما هو المقصود منه وقس على ما ذكرناه سائر ما تسامحوا فيها من امثله الكليات

فقوله

فان ما يمتنع انفكاكه اه قيل عليه ان قوله في الجمله انفكاكه عن الماهيه يدخل في اللازم على كل عرض مفارق اذ لا بد لثبوته للماهيه من علة فاذا اعتبرت تلك العله كان ذلك العرض ممتنع الانفكاك عن الماهيه في تلك الحال وان كان متعلقا بالماهيه على ما فهموه لم يكن له معنى اصلا الا ان يقال المراد بالماهيه من غير تقييد بشيء غير دان للماهيه من حيث هي هي فكيف ينقسم الى الماهيه الموجوده وللماهيه من حيث هي هي فالاولى ان يقال المراد بالماهيه في تعريف اللازم الماهيه الموجوده وما يمتنع انفكاكه عن الماهيه الموجوده اما ان يمتنع [illegible] حيث هي هي او لا فالاول لازم الماهيه وهو الذي يلزمها مطلقا اي في الذهن والخارج والثاني لازم الوجود اي لازم [illegible] اي في الخارج محققا او مقدرا ولو قال اللازم اما لم يحتج الى ذلك لانه قسم الكلي بالقياس الى ماهيه افراده ثلثه اقسام احدها ان يكون الكلي نفس تلك الماهيه وثانيها ما يكون جزءا لها وثالثها ما يكون خارجا عنها فلما قسم الماهيه بالنسبه اليها الى جنس وفصل اراد ان يقسم الكلي الخارج عنها بالقياس اليها الى اللازم وغير اللازم فان ذلك هو مقتضى سوق كلامه لا يتصور بتصور [illegible] مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما لا بد في الجزم من تصور النسبه قطعا فاما ان يقال بتصورهما يقتضي تصور النسبه والجزم بها كتساوي الزوايا اذا وقع خط مستقيم على خط بحيث حدث من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحده منهما تسمى قائمه وهما قائمتان هكذا قائمه | قائمه واذا وقع بحيث يحدث هناك زاويتان مختلفتان في الصغر والكبر كان الصغرى تسمى



ويجوز ان يكون المعنى الاخص بحيث يلزم من تصور الملزوم اي المهية تصوره فيكون
بينا بالمعنى الاخص وان لا يكون بهذه الحيثية والمعنى الاول اعم
اعترض عليه بان المعتبر في الاول هو كون تصورهما كافيين في الجزم باللزوم
والمعتبر في الثاني هو كون تصور الملزوم كافيا في الثاني هو كون تصور
الملزوم كافيا في تصور اللازم وبهذا القدر لم يتبين كون الاول اعم اذ ربما
كان تصور الملزوم كافيا في تصور اللازم ولا يكون التصوران معا كافيين في
الجزم باللزوم ولا بد لنفي ذلك من دليل نعم لو فسر البين بالمعنى الثاني بما
يكون تصور الملزوم كافيا في تصور اللازم مع الجزم باللزوم كان المعنى
الثاني اخص من الاول بلا شبهة لكن لم يثبت هذا التفسير في كلامهم
وقولنا فقط يخرج الجنس والعرض العام وكذا يخرج فصول الاجناس كالحساس
وما فوقه لكن القيد الاخير يخرج الفصول مطلقا اعني فصول الانواع
والاجناس فلذا لم يستغن عن اخراج الفصول اليه وغيرها يخرج النوع والفصل
والخاصة خروج النوع بهذا القيد مما لا شبهة فيه وكذا خروج فصل النوع
كالناطق واما فصول الاجناس اعني الفصول البعيدة للانواع فتخرج
بالقيد الاخير وانما كانت هذه التعريفات رسوم المهيات اما
حقيقية اي موجودة في الاعيان واما اعتبارية اما الحقيقيات
فالتمييز بين ذاتياتها وعرضياتها في غاية الاشكال لالتباس الجنس بالعرض
العام والفصل بالخاصة فيعسر التمييز بين حدودها ورسومها المسماة
بالحدود والرسوم الحقيقية واما الاعتبارية فلا اشكال فيها لان كلما
هو داخل في مفهومها فنوع عرضي لها فلا اشتباه بين حدودها ورسومها

المسماة

المسماة بالحدود والرسوم الاسمية حصلت مفهوماتها اولا
ووضعت اسماؤها بازائها كما صرح بذلك الشيخ الرئيس في مباحث
الجنس من كتاب الشفاء فتكون هي اي هذه التعريفات التي
هي تفاصيل لتلك المفهومات التي وضعت الاسماء بازائها حدودا
اسمية للكليات لا رسوما اسمية لها نعم لو كانت تلك الاسماء موضوعة
لمفهومات اخر ملزومة مساوية لهذه المفهومات المذكورة في هذه
التعريفات لكانت رسوما اسمية ولم يثبت هذا لها وفي تمثيل
[illegible] انهم يتسامحون فيذكرون النطق مثلا ويريدون
به الناطق والمص ترك المسامحة تنبيها على تلك الفائدة
يصدق على افراد الانسان بالمواطاة بل النطق يصدق على افراده
اعني نطق زيد ونطق عمرو ونطق خالد بالمواطاة فيكون كليا
بالقياس اليها واما بالقياس الى افراد الانسان فلا نعم اذا اشتق
منه الناطق او تركب مع ذو كان ذلك المشتق او المركب كليا بالقياس
الى افراد الانسان لحمله عليها بالمواطاة وقس عليه الضحك والمشي
ونظايرهما وبعضهم جعل الحمل على ثلثة اقسام حمل المواطاة وحمل
الاشتقاق وحمل التركيب ولما كان مؤدى الاخيرين واحدا كان جعلهما
قسما واحدا اولى فتكون اقسام الكلي سبعة بهذا في غاية الظهور
لان الكلي يجب ان يكون معتبرا في كل واحد من اقسامه فاللازم اذا
قسم الى خاصة وعرض عام والمفارق اذا قسم اليهما كان القسمان من
المفارق الذي هو خاصة والمفارق الذي هو عرض عام فالخاصة والعرض

المقسم ح

فالقسمان هما اللازم الذي هو خاصة واللازم الذي هو عرض عام صح

العام الاول وهما قسمين للمفارق فاقسام الكلي الخارج اربعه على مقتضى
تقسيم من الادنهما حصره في قسمين وجب عليه ان تقسيم اولا الى الخاص
والعرض العام ثم تقسيم كل واحد منهما الى اللازم والمفارق فنظر حينئذ
انحصار الكلي في خمسه اقسام وقد يعتذر للمصنف بان اللازم انقسم الى الخاص و
العرض العام باعتبار الاختصاص بماهيه واحده وعدم الاختصاص والمفارق
انقسم اليهما بهذا الاعتبار ايضا فعلم ان مفهوم الخاص في المفارق ما يختص
بماهيه واحده وان مفهوم العرض العام فيهما لا يختص بها بل يعمها
وغيرها فقد رجع محصول الاقسام الاربعه [illegible] في القسمين
[illegible] واحد منهما في اللازم والمفارق فصار الكلي الخارج عن الماهيه
منحصرا فيهما فان لوحظ ظاهر التقسيم كان الاقسام اربعه وان لوحظ
محصل تلك الاقسام رجعت الى اثنين فالشارح نظر الى الظاهر فحكم بعد
بعدم صحه التوجيه والمص كان نظر الى زبده الاقسام في المال فلذلك
فرع على تقسيم الانحصار في الخمسه في مباحث الكلي والجزئي ذكر
الجزئي هنا على سبيل التبعيه اذ قد سبق انه ليس لصاحب هذا الفن
هذا الفن غرض متعلق بالجزئيات ولا بحث عن احوال الجزئي
لكنه تصور مفهومه اعني الحقيقي الذي مضى والاضافي الذي سيذكره
وبين النسبه بين مفهوميه تتميما للتصور وربما بين النسبه
بين الاضافي والكلي ايضا توضيحا للتصور اما ان يكون
ممتنع الوجود ذاته وهذا الامكان هو الامكان العام المقيد بجانب
الوجود فيقابل الممتنع كما ذكره وتناول الواجب كما سنذكره

اعني

اعني قوله والاول كالباري تعالى فلا يتجه ان يقال ان اراد به الامكان العام
كان متناولا للممتنع لا مقابلا له وان اراد به الامكان الخاص فلا يندرج
تحته الواجب والحاصل ان الكلي اما معدوم في الخارج وهو قسمان ممتنع
الوجود كشريك الباري وممكن الوجود كالعنقاء واما موجود غير متعدد الافراد وهو ايضا قسمان
واما موجود متعدد الافراد وهو ايضا قسمان فانحصر اقسام الكلي في سته
كالكواكب السياره وعقول النفوس الناطقه بهذا جميعا لان الكلي المتناهي
الافراد وغير متناهي الافراد وما وقع في المتن من الكواكب السياره و
[illegible] الا ان الافراد الكليين المذكورين على مذهب
بعض انه يعني على مذهب من قال بقدم العالم فان النفوس المجرده
عن الابدان غير متناهيه العدد عندهم نظيره لو كان المفهوم من احدهما
اي الحيوان والكلي كانه اذا ظهر التغاير بين مفهوميهما ظهر التغاير بين
كل منهما وبين المجموع المركب منهما ايضا والحاصل ان مفهوم الحيوان
اعني الجوهر القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك بالاراده اذا عرض
في العقل حال اعتباريه هي كونه غير مانع من الشركه فنسبه هذا العارض
المسمى بالكليه الى ذلك المعروض في العقل كنسبه البياض العارض للثوب في
الخارج اليه فاذا اشتق من البياض الابيض المحمول بالمواطاه على الثوب
كان هناك معروض هو الثوب وعارض هو مفهوم الابيض ومجموع
مركب من المعروض والعارض كذلك اذا اشتق من الكليه الكلي المحمول
بالمواطاه على الحيوان كان هناك ايضا معروض هو مفهوم الحيوان
وعارض هو مفهوم الكلي ومجموع مركب من المعروض والعارض

وكما ان مفهوم الابيض من حيث هو ليس عين مفهوم الثوب ولا جزءه
لم بل هو مفهوم خارج عنه وصالح لان يحمل على الثوب وعلى غيره كذلك مفهوم
الكلي ليس عين مفهوم الحيوان ولا جزءه لم بل هو خارج عنه وصالح لان
يحمل على الحيوان وعلى غيره من المفهومات التي يعرضها الكلي في العقل
فالاول يعني مفهوم الحيوان من حيث هو مع قطع النظر عما كان مفهوم
الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا فعلى هذا القياس اذا قلت الحيوان جنس
كان مفهوم الحيوان من حيث هو جنسا طبيعيا فلا فرق بين مفهوم بين م
الكلي الطبيعي وبين مفهوم الجنس الطبيعي فالصواب ان يقال
حيث هو معروض لمفهوم الكلي او صالح لكونه معروضا له كلي طبيعي ومن
حيث هو معروض لمفهوم الجنس او صالح لكونه معروضا له جنس طبيعي م
اعتبر في الطبيعي صلاحيه العارض مع المعروض ولا اشكال اذ الجزء
اعتبر العارض معه بطريق القيد بدون الجزء كما في العقلي فلا
يلزم اتحاد الطبيعي والعقلي لان المنطقي انما يبحث عنه يعني انه
ياخذ مفهوم الكلي من حيث هو بلا اشاره الى ماده مخصوصه
ويحكم عليه احكاما فتكون تلك الاحكام عامه شامله لجميع ما
يصدق عليه مفهوم الكلي مطلقا اذا الكليه انما هي مبدا اه اي مبدا
الكلي ومنشاه اراد بالمبدا المشتق منه فان نسبه الكليه الى الكلي كنسبه
الضرب والضارب الى الضارب والكلي الطبيعي موجود
في الخارج اي قد يكون موجودا فيه لا ان كل كلي طبيعي موجود
في الخارج اذ من الكليات الطبيعيه ما هو ممتنع الوجود فيه

كثر بكي

فهو الافعال الناقصه والثاني ايضا ان لم يدل بهيئته على زمان فهو الاسم
وان دل فهو الكلمه وقد يقال ايضا ان الاسماء الموصوله لا تصلح لان يخبر بها
وحدها فيجب ان تكون اداه ويجاب بانها صالحه لذلك لكنها لابهامها تحتاج الى
صله مبينه لها فالمحكوم عليه والمحكوم به هو الموصول والصله خارجه عنه مبينه له
وان صلح لان يخبر به وحده هذا القسم لكونه مفهوما موجودا كان اولى بان
لتقديم من القسم الذي قبله لكونه مفهوما عدميا لكن هذا القسم الوجودي
ينقسم الى قسمين فلو قدم فاما ان يقسم الى قسميه اولا ثم يذكر ما هو قسيمه
فيلزم الفصل بين القسمين وذلك يوجب انتشارا في الفهم واما ان يذكر قسيمه
عقيبه ثم يعاد الى تقسيمه ثانيا وذلك يوجب تكرارا في ذكر الوجودي
كما في عباره الكافيه في تقسيم الكلمه الى اقسامها فاختير هاهنا تقديم العدمي
احترازا عن المحذورين والمانع تقسيم القسم الثاني اعني تقسيم ما يصلح لان يخبر
به وحده الى قسميه فقدر حتى تقديم الوجودي اعني الكلمه على العدمي اعني
الاسم اذ لا معنى له هاهنا كضرب ويضرب فالاول يدل بهيئته على
الزمان الماضي والثاني انما يدل بهيئته على الزمان الحاضر وعلى الزمان
المستقبل ايضا لكونه مشتركا بينهما بل بحسب جوهره وماده كالزمان
لم يرد به ان الجوهر وحده دال على تلك الازمنه حتى يرد انه يلزم من ذلك
ان يكون تقاليب الزمان باسرها داله على ما يدل عليه لفظ الزمان و
بل قطعها بل اراد ان الجوهر له مدخل في الدلاله على الزمان بخلاف الكلمه
فان الهيئه هناك مستقله بالدلاله على الزمان كما سنذكره واعترض بان
دلاله الكلمه على الزمان بالصيغه ان صح انما يصح في لغه العرب دون غيرها

الحجم فان قولك آمل وآيد متحدان في الصيغة مختلفان معنى بالزمان ونقل نعم
ان نظر الفن في الالفاظ على وجه كلي غير مخصوص بلغة دون اخرى لو جيب
بان الاهتمام باللغة العربية التي دون بها هذا الفن غالبا في زماننا اكثر فلا بعد
في اختصاص بعض الاحوال بهذه اللغة كما سبق اليه الاشارة   بشهادة
اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة وان اتحدت المادة كضرب ويضرب ورد
عليه بان صيغ الماضي في التكلم والخطاب والغيبة مختلفة قطعا ولا اختلاف في الزمان
اختلاف بل نقول صيغة المجهول من الماضي تخالف لصيغة المعلوم منه وصيغة
من الثلاثي المجرد والمزيد فيه والرباعي المجرد والمزيد فيه مختلفة بلا اشتباه
وليس هناك اختلاف زمان فليس اختلاف الصيغ مستلزما لاختلاف الزمان
حتى يتم شهادة على ان الدال على الزمان هو الصيغ   واتحاد الزمان
عند اتحاد الصيغ رد بهذا ايضا بان صيغة المضارع تدل على الحال والاستقبال
على الاصح وليس هناك اختلاف صيغة فالاولى ان يقال ما يصلح لان يخبر به وحده
اما ان يصلح لان يخبر عنه او لا والاول الاسم والثاني الكلمة فان قلت يلزم
من ذلك ان تكون اسماء الافعال كلها كلمات قلت لا بعد في ذلك لان هيهات اذا
كان بمعنى بعد ينبغي ان يكون كلمة مثله واما عند النحاة انها اسماء فلامور
لفظية وبالجملة كلما لا يصلح معناه حقيقة لان يخبر به وحده فهو عند القوم
اداة سواء كان عند النحاة فعلا كالافعال الناقصة او اسماء كاذا وحيث ونظا
يرها وكلما يصلح لان يخبر به وحده ولا يصلح لان يخبر عنه فهو عندهم كلمة
وان كان عند النحاة من الاسماء فعلى هذا يكون امتياز الاداة عن اخويها
بقيد عدمي وامتياز الكلمة عنها بقيد وجودي وعن الاسم بقيد عدمي اشتقاق

الاسم

الاسم عنهما بقيدين وجوديين   مسموعة اجزاء مترتبة في السمع بان يسمع
بعضها قبل وبعضها بعد   هي الفاظ او حروف اراد بالالفاظ ما تركب
من الحروف كزيد وقايم وبالحروف ما يقابلها كعين من بك فانه مركب من اداة
واسم وكلمة واحدة ولو اكتفى بالالفاظ لكفاه لتناولها الحروف ايضا   لنسبت بهذه
المثابة وذلك لان المادة والهيئة مسموعتان معا   هذا اشارة الى تقسيم
الاسم باعتبار معناه جعل هذا التقسيم مخصوصا بالاسم لان انقسام اللفظ
الى الكلي والجزئي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث
هو معناه صالح للاتصاف بها فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح
ان يوصف بالجزئية ويحكم بها عليه وكذا معنى الانسان يصلح لان يحكم عليه
واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه
بشيء اصلا وكذلك معنى من مثلا هو ابتداء مخصوص ملحوظ بين السير والبصرة مثلا
على وجه يكون هو آلة لملاحظتهما ومرآة لتعرف حالهما فلا يكون بهذا
الاعتبار ملحوظا قصدا فلا يصلح لان يكون محكوما عليه وكذا الفعل التام ضرب
مثلا يشتمل على الحدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعل ما وتلك النسبة
ملحوظة بينهما على انها آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع
اعني الحدث مع النسبة الملحوظة بذلك الاعتبار معنى غير مستقل بالمفهومية فلا
يصلح لان يحكم عليه بشيء نعم جزؤه اعني الحدث وحده ماخوذ في مفهوم الفعل
على انه مسند الى شيء آخر فصار الفعل باعتبار جزء معناه محكوما به
واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا محكوما به اصلا فالفعل
انما امتاز عن الحرف باعتبار اشتمال معناه على ما هو مسند الى غيره بخلاف

الحرف اذ ليس له معنى ولا جزء معنى يصلح لان يكون مسندا او مسندا اليه فان شئت
اتضاح هذه المعاني عندك فعبر عن معنى من بلفظه ثم انظر هل تقدر ان تحكم
عليه او به لا اظنك تكون في مرية من ذلك وكذا عبر عن معنى ضرب بلفظه ثم تامل
فيه فانك تجد انك جعلت الضرب مسندا الى شيء ربما صرحت به او لم تصرح واما
مجموع الضرب والنسبة المعتبرة بينه وبين غيره فمما لا يصير محكوما عليه وكذا عبر عن
مفهوم معنى الانسان بلفظه فانك تجده صالحا لان يحكم عليه وبه صالحا لا بشبهة فيه
قطعا فظهر ان معنى الاسم من حيث هو معناه يصلح للاتصاف بالكلية والحكم بها
عليه واما معنى الكلمة والاداة من حيث هو معناهما فلا يصلح لشيء من ذلك اصلا لكن
اذا عبر عن معناهما بالاسم كان يقال معنى من مثلا او معنى ضرب صح ان يحكم عليهما بالكلية
والجزئية وبهذا الاعتبار لا يكونان معنى الكلمة والاداة بل معنى الاسم فاتضح
بذلك ان الاسم صالح لان ينقسم الى الكلي والجزئي المنقسم الى المتواطئ والمشكك
بخلاف الكلمة والاداة واما الانقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والى
الحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده فان الفعل قد يكون مشتركا
كخلق بمعنى اوجد وافترى وعسعس بمعنى اقبل وادبر وقد يكون منقولا
كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا استعمل في معناه وقد يكون مجازا كقتل بمعنى
ضرب ضربا شديدا وكذا الحرف فانه قد يكون مشتركا كمن بين الابتداء و
التبعيض وقد يكون حقيقة كفي اذا استعمل بمعنى الظرفية وقد يكون مجازا
كفي اذا استعمل بمعنى على والسر في جريان هذه الانقسامات في الالفاظ
كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات للالفاظ بالقياس
الى معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها واما الكلية

والجزئية

والجزئية المعتبرتان في التقسيم الاول فهما في الحقيقة من صفات معاني
الالفاظ كما سيأتي وقد عرفت ان معنى الاداة والكلمة لا يصلحان لان يوصفا بشيء منهما
~~فان قلت المشترك ونظايره وان كانت صفات للالفاظ بالقياس الى~~
~~معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها واما الكلية~~
~~والجزئية المعتبرتان في التقسيم الاول فهما بالحقيقة من صفات معاني الالفاظ كما~~
~~سيأتي وقد عرفت ان معنى الاداة والكلمة لا يصلحان لان يوصفا بشيء~~ قلت
المشترك ونظايره وان كانت صفات للالفاظ حقيقة لكنها تتضمن صفات اخرى
للمعاني فان اللفظ اذا كان مشتركا بين المعاني كانت تلك المعاني مشتركة فيه قطعا
فيلزم من جريان هذه الاقسام في الكلمة والاداة اتصاف معنييهما بالصفات
الضمنية وقد تبين بطلان ذلك قلت التقسيم يستلزم اعتبار الصفات صريحا
واعتبار الحكم بها على موضوعاتها واما الصفات الضمنية فربما لا يلتفت اليها
في مجال التقسيم فاذا اريد الالتفات اليها والحكم بها على معنى الكلمة والاداة عبر
عنها لا بلفظها بل بلفظ آخر كما اشرنا اليه فلا محذور   من غير نظر الى المعنى
الاول يعني ان المعتبر في الاشتراك ان لا يلاحظ في احد الوضعين الوضع الآخر
سواء كانا في زمان واحد او لا وسواء كان بينهما مناسبة او لا   الى ذات
القوايم الاربع وقيل الى الفرس خاصة واعلم ان الجزئي يقابل الكلي فلا يجامع شيئا
من اقسامه ولكن المتواطئ والمشكك متقابلان فلا يجتمعان في شيء واحد واما
المشترك فقد يكون جزئيا بحسب كلا معنييه كزيد اذا سمي به شخصان وقد يكون
كليا بحسبهما كالعين وقد يكون كليا بحسب احد معنييه وجزئيا بحسب الآخر كلفظ انسان
اذا جعل علما لشخص ايضا واذا اعتبر معناه الكلي فاما ان يكون متواطئا او مشككا

وقس على ذلك حال المنقول فانه يجوز جريان هذه الاقسام فيه فيجوز
ان يكون المعنيان المنقول عنه والمنقول اليه جزئيين او كليين او احدهما
جزئيا والاخر كليا نعم المنقول والمشترك يتقابلان فلا يجتمعان وكذا
الحال بين الحقيقة والمجاز فانه للحركة في السكك الاولى ان يقال الحركة
حول الشيء الى ترتب الاثر على ما له صلوح العلية كترتب الاسهال على شرب
السقمونيا وترتب الحر على الاسكار اما الحقيقة فلانها جعل لفظ الحقيقة
فعيلة بمعنى المفعول ماخوذة من حق المتعدي باحد المعنيين وح يجب ان
يجعل التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الذبيحة ونظائرها او يجعل
لفظ الحقيقة في الاصل جارية على موصوف مؤنث غير مذكور كما في قولك
مررت بقتيلة بني فلان وجاز ان يوخذ من حق اللازم بمعنى الثابت فلا
اشكال في التاء فهو شيء مثبت في مقامه هذا اشارة الى المعنى
الاول وقوله معلوم الدلالة اشارة الى المعنى الثاني فقد جاز مكانه
فعلى هذا يكون المجاز مصدرا ميميا استعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل الى معنى
اللفظ المذكور ووجه بان المتكلم جاز في هذا اللفظ عن معناه الاصلي
الى معنى اخر فهو فيه محل الجواز ومن الناس فيه تغيير لهم بناء على فساد
ظنهم فان الناطق موصوف بالفصيح والفصاحة لم يطلق فيهما مختلفان
في المعنى وان صدقا على ذات واحدة مع صدق الناطق على ذات اخرى دون
الفصيح وكذا السيف موصوف بالصارم والصارم بمعنى القاطع فهو له
مع ان السيف اعم منه فيبعد ظن الترادف في هذين المثالين وابعد
منهما توهم الترادف فيما بين شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان

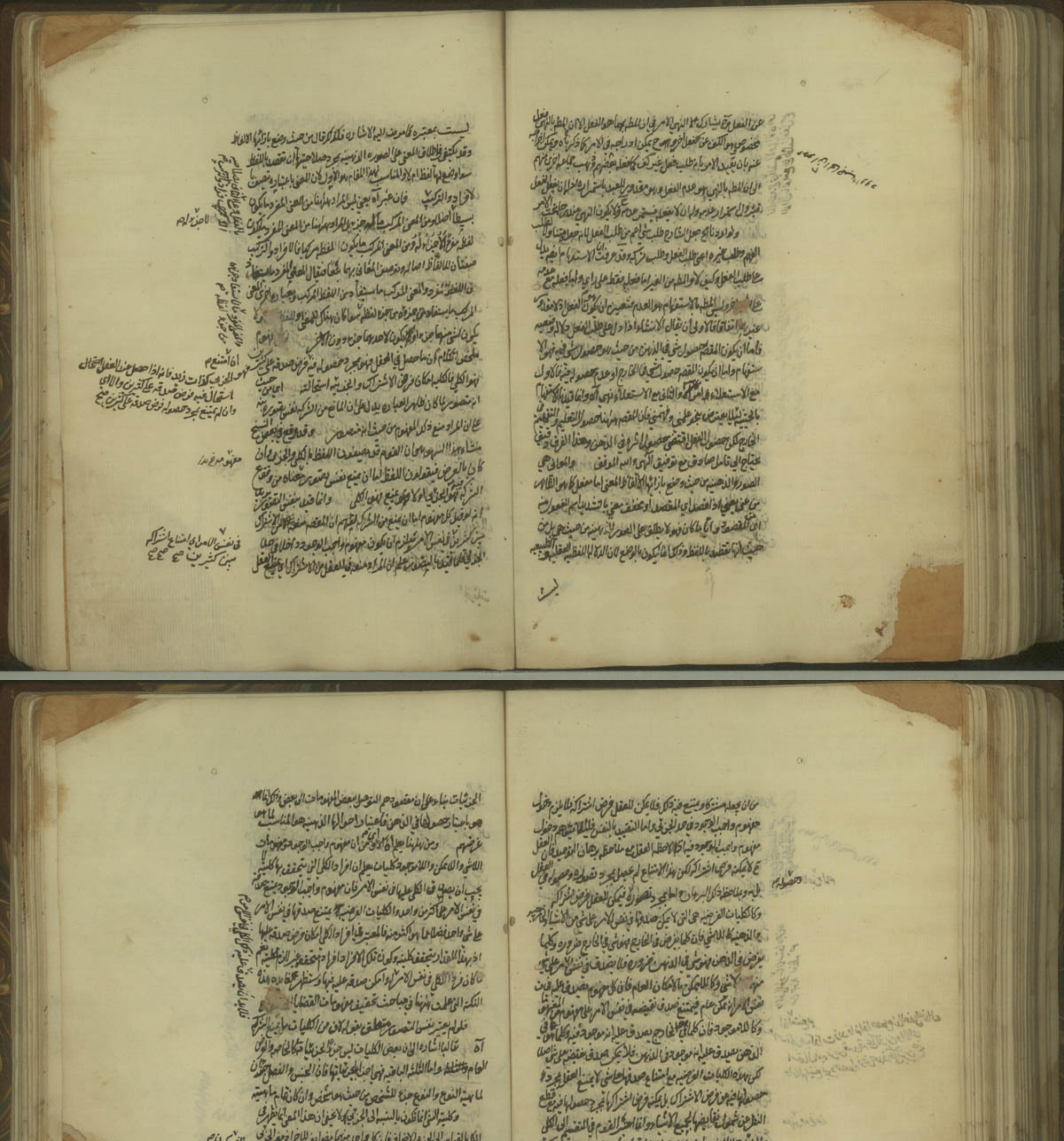
والابيض

والابيض والناطق الترادف بين الموصوف والصفة المساوية له كالانسان
والكاتب بالامكان فهو وان كان باطلا ايضا الا انه ليس بذلك البعد كالظن
كالعام منشاء الظن في المتساويين توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها فلما
وجدوا ان كل مترادفين متحدان في الذات تخيلوا ان كل متحدين في الذات
مترادفان واذا بطل الظن في المتساويين كان بطلانه في غيره اظهر لانه
لما ان يصح السكوت عليه اي يفيد المخاطب فايدة تامة الاظهر ان يقال لانه لما
ان يفيد المخاطب فايدة تامة اي يصح السكوت عليها فيجعل صحة السكوت تفسيرا
للفايدة التامة حتى لا يتوهم ان المراد بالفايدة التامة الجديدة التي يحصل
للمخاطب من المركب التام فيلزم ان لا يكون مثل قولنا السماء فوقنا
خبرا لكون المعلوم للمخاطب مركبا تاما اذ لا يحصل منه للمخاطب فايدة جديدة قوله
ولا يكون مستبعدا هذا التفسير لصحة السكوت اذ فيه نوع ابهام ايضا كانه قال المراد
بصحة سكوت المتكلم على المركب ان لا يكون ذلك المركب مستدعيا للفظ اخر
استدعاء المحكوم به للمحكوم عليه وانتظاره للمحكوم عليه عند ذكر المحكوم
به وقد اشار الى ان المراد بالاستدعاء اي الاستدعاء او بالانتظار المنفيين
ما ذكرناه بقوله كما اذا قيل زيد فانه وح لا يتجه ان يقال يلزم ان لا يكون
مثل ضرب زيد تاما مركبا فاما لان المخاطب ينتظر ان يبين المضروب والمقال
عمرو والحاضرة كل من القيد كالزمان والمكان بمجرد النظر الى مفهوم
اللفظ يعني اذا جردنا النظر الى مفهوم المركب وقطع النظر عن خصوصية
المتكلم بل عن خصوصية ذلك المفهوم ونظر الى مجرد مفهومه وماهيته كان
عند العقل محتملا للصدق والكذب فلا يرد ان خبر الله تع وكذا خبر رسوله لم

لا يحتمل الكذب لانا اذا قطعنا النظر عن خصوصية المتكلم ولاحظنا محصول
مفهوم ذلك الخبر وجدناه اما ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه وذلك يحتمل الصدق
والكذب عند العقل وكذا لا يرد قولنا ان الكل اعظم من الجزء وغيره من البديهيات
التي يجزم العقل بها عند تصور طرفيها مع النسبة ولا يحتمل عنده الكذب اصلا
بل هو جازم بصدقه وحاكم بامتناع كذبه قطعا لانا اذا قطعنا عن خصوصية
تلك البديهيات ونظرنا الى محصول مفهوماتها وماهياتها وجدناه اثبات
شيء لشيء او سلبه عنه وذلك محتمل الصدق والكذب عند العقل بلا اشتباه
والحاصل ان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب عند العقل نظرا الى ماهية مفهومه
مع قطع النظر عن ما عداها حتى عن خصوصية مفهوم ذلك الخبر وح فلا
اشكال في ان الاخبار باسرها محتملة للصدق والكذب وههنا سؤال
مشهور وهو ان تعريفا الخبر باحتمال الصدق والكذب يستلزم الدور لان الصدق
مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته للواقع والجواب ان ذلك
انما يرد على من فسر الصدق والكذب بما ذكرتم واما اذا فسر الصدق
بمطابقة النسبة الايقاعية او الانتزاعية للواقع والكذب بعدم مطابقتها
للواقع فلا ورود له اصلا احترازا عن الاخبار الدالة على طلب الفعل
اعترض عليه بان الكلام في تقسيم الانشاء فلا يكون تلك الاخبار داخلة في مورد
القسمة فكيف يحترز بتقييد الدلالة بالوضع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
الاحتراز عن تلك الاخبار اذا استعملت في طلب الفعل بطريق الانشاء
الانشاء على سبيل المجاز فتكون داخلة في الانشاء لكن دلالتها على المعنى
الانشائي مجازية فلا تقصد اصلا لان الفاظها في الاصل اخبار وان كان

معانيها

معانيها في هذا الاستعمال طلبا لكن المص ادرج الاستفهام تحت التنبيه
قيل عليه كيف يصح ادراجه في التنبيه مع ان الاستفهام دال على الطلب دلالة
بالوضع والتنبيه ما لا يدل على الطلب دلالة وضعية واجيب بان الاستفهام وان
دل بالوضع على طلب الفهم لكن لا يدل بالوضع على طلب الفعل بل في التنبيه الذي
هو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة وضعية وللقايل ان يقول الفهم وان لم يكن فعلا
بحسب الحقيقة بل هو انفعال او كيفية لكنه يعد فعلا في عرف اهل اللغة من الافعال
الصادرة عن القلب والمتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة عنها بحسب اللغة
فيصدق الاستفهام على انه يدل بالوضع على طلب الفعل فلا يندرج في التنبيه
وايضا المطلوب بالاستفهام من المخاطب هو تفهيم المخاطب للمتكلم وهو
فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيلزم ما ذكرناه فان قلت الفهم ليس
فعلا من افعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل اذا اطلق هو الافعال
الصادرة عن الجوارح قلت فعلى هذا يلزم ان لا يكون قولك فهمني وعلمني
وما اشبههما امرا وهو باطل قطعا ولم تعتبر المناسبة اللغوية في نقل
الاستفهام تنبيه المخاطب على ما في ضمير المتكلم من الاستعلام فالمناسبة اللغوية
مرعية ويرد عليه بان المقصود الاصلي من الاستفهام فهم المتكلم ما في ضمير المخاطب
لا تنبيهه على ما في ضمير المتكلم من الاستعلام فاذا لوحظ المقصود لم يكن تلك
المناسبة مرعية والامر في ذلك سهل والنهي تحت الامر بناء على ان
الترك هو كف النفس فذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو
عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون
مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله فيكون النهي عبارة المطلوب به كف النفس





في الكلي والجزئي الاضافي ثم قال وانما سمي الحقيقي ايضا لانه اخص من الجزئي
الاضافي فاطلق اسم العام على الخاص وقيده بالحقيقي لما سنذكره
وهي لا تنقض بالجزئيات وذلك لان الجزئيات اما تدرك بالاحساس اما
الحواس الظاهرة او الباطنة وليس الاحساس مما يؤدي بالنظر الى احساس اخر
بان يحس محسوسات متعددة وترتيب على نحو وجه يؤدي الى الاحساس
بمحسوس اخر بل لا بد لادراك المحسوس من الاحساس ابتداء وذلك
ظاهر لمن يرجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات موجبا الى ادراك كلي
وذلك ظاهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر اصلا ولا هي مما يحصل
بفكر ونظر فليست كاسبة ولا مكتسبة فلا غرض للمنطقي متعلق بالجزئيات
فلا حاجة له عنها بل لا بحث عن الجزئيات في العلوم الحكمية
اصلا وذلك لان المقصود من تلك العلوم تحصيل كمال للنفس الانسانية يبقى
ببقائها ايضا والجزئيات متغيرة متبدلة فلا يحصل لها من ادراكها كمال
يبقى ببقائها وايضا الجزئيات غير منضبطة لكثرتها وعدم انحصارها فلا
تفي قوة الانسان بتفاصيلها فلا بحث الا عن الكليات فان قلت
فلم ذكر ههنا الجزئي الحقيقي وسيذكر الجزئي الاضافي والنسبة بينهما
وذلك بحث عن الجزئي الحقيقي قلت اما ذكره ههنا فمقصود منه مفهوم
الجزئي الحقيقي لتتضح به مفهوم الكلي واما بيان النسبة بين المعنيين فمن
تتمة التصور اذ معرفة النسبة بين المعنيين يكتسبان زيادة انكشاف
واما الجزئي الاضافي فان كان كليا فالبحث عنه لكونه كليا وان كان
جزئيا حقيقيا فلا بحث عنه واما تصوره بمفهومه الشامل للقسمين فليس بحثا

عنه لان البحث بيان احوال الشيء واحكامه لا بيان مفهومه وربما
يقال الذاتي على ما ليس بخارج اي عن الماهية فيتناول الذاتي بهذا المعنى الماهية
لانها ليست بخارجة عن نفسها ويتناول اجزاءها المنقسمة الى الجنس والفصل
واما الذاتي بالمعنى الاول اي الداخل في الماهية فيختص بالاجزاء وفي قوله وربما
اشارة الى ان اطلاق الذاتي على المعنى الاول اشهر الا بعوارض مشخصة
خارجة عنها بها يمتاز شخص عن شخص يعني ان افراد الانسان لا تشتمل الا على
ماهيته وعوارض مشخصة موجبة للمنع عن قبول غرض الاشتراك وليس تلك
العوارض ... في ماهية تلك الافراد بل في كونها اشخاصا متعينة ممتازا
بعضها عن بعض فيكون الانسان تمام ماهية كل فرد من الافراد
متفقين بالحقائق لجرج الجنس وهذا القيد يخرج الجنس مطلقا ...
البعيدة كالحساس والنامي وقابل الابعاد ويخرج ايضا خواص الاجناس
كالماشي فانه وان كان عرضا عاما بالقياس الى الانسان مثلا لكن خاصة
بالقياس الى الحيوان واما القيد الاخير اعني في جواب ما هو فانه يخرج الفصول
مطلقا قريبة كانت او بعيدة ويخرج الخواص ايضا مطلقا سواء كانت خواص
الانواع او الاجناس فكان اسناد اخراج الفصول والخواص الى القيد الاخير واما
اخراج العرض العام فقد قيل اسناده الى الاول اولى وانما اسند الى الثاني
لاندراجه مع الخاصة المشاركة اياه في العرضية في سلك الاخراج بقيد واحد
لانها لا تقال في جواب ما هو اما العرض فلا يقال في جواب اي شيء هو لانه ليس
مميزا لما هو عرض عام له واما الفصل والخاصة فلا يقالان في جواب ما هو
لانهما ليسا تمام ماهيته لما كان فصلا او خاصة له بل يقالان في جواب اي شيء
هو لانهما يميزانه فالفصل يقال في جواب اي شيء هو ...

عتم انه

في جوهره والخاصة تقال في جواب اي شيء هو في عرضه واما النوع والجنس
فيقالان في جواب ما هو اما النوع فلانه تمام الماهية لافراد متفقة الحقيقة واما
الجنس فلانه تمام للماهية المشتركة بين افراد مختلفة الحقيقة وسيرد عليك تفاصيل
هذه المعاني بل لفظ الكلي ايضا فان المقول على كثيرين يغني عنه وذلك
لان مفهوم الكلي هو مفهوم المقول على كثيرين بعينه الا ان لفظ الكلي يدل
عليه اجمالا ولفظ المقول على كثيرين تفصيلا لا يقال مفهوم الكلي هو الصالح لان
يقال بالعرض على كثيرين ومفهوم المقول على كثيرين بالفعل فلا يغني عنه لانا
نقول ... المقول على كثيرين بالفعل على الصالح لانا نقول على كثيرين ... التزام و
الالتزام مهجورة ليست معتبرة في التعريفات لانا نقول لم يرد
بالمقول على كثيرين في تعريف الكليات الا الصالح لان تقال على كثيرين اذ لو
اريد به المقول بالفعل لخرج عن تعريف الكليات مفهومات كلية ليس لها افراد
موجودة في الخارج ولا في الذهن فانها لا تكون مقولة بالفعل بل بالصلاحية
فيكون المقول على كثيرين بمعنى الكلي فيغني عنه والتخصيص بالنوع الخارجي
ينافي ذلك فان قلت ما هو سؤال عن الحقيقة ولا حقيقة الا للموجودات الخارجية
فيلزم التخصيص بالنوع الخارجي قطعا قلت ما هو سؤال عن الماهية وهي اعم
من ان تكون موجودة في الخارج ام لا وكيف يجوز التخصيص بالنوع الخارجي
مع وجوب انحصار الكلي في الخمسة فان المفهومات التي لم يوجد شيء من
افرادها التي هي تمام ماهياتها كالعنقاء مثلا لا تندرج في غير النوع قطعا
فلو اخرجت عنه لم ينحصر الكلي في الاقسام الخمسة لا يجوز ان يقال المعتبر في الكلي
ان يكون موجودا في الخارج ولو في ضمن فرد واحد لان ما سبق من مفهوم
الكلي

مع الحكم واما ان التصور يطلق على ما يقابل التصديق اعني ما اعتبر فيه عدم
الحكم فلا دلالة عليه اصلا لانه جعل التصور فقط مقابلا للتصديق فاعتبار
عدم الحكم مستفاد من قيد فقط وليس داخلا في مفهوم لفظ التصور بل هو
مستعمل بمعنى الادراك فقد ضم اليه قيد زائد وجعل المقيد قسيما للتصديق
وللتصور عنده معنى واحد فاتضح بما ذكرناه ان الاشتراك في لفظ التصور انما
فهم من كلامهم دون كلامه وبهذا الاشتراك في ... يندفع الاعتراض
عن التقسيم المشهور واما اندفاعهما عن تقسيمه فاما هو بالجواب الاول لان
المقابل للتصديق عنده كما صرح به هو التصور فقط وليس التصديق قسيما منه
بل من التصور مطلقا فاندفع الاعتراض الاول ولكن المعتبر في التصديق شرطا
او شطرا هو التصور مطلقا لا التصور فقط وعدم الحكم انما اعتبر في التصور
مطلقا فاندفع الاعتراض الثاني ايضا ... وذلك لانه يلزم تركب
الشيء من النقيضين على مذهب الامام واشتراط الشيء بنقيضه على مذهب الحكماء
والمعتبر في التصديق ليس هو الاول بل الثاني الى قوله والمعتبر في التصديق
شرطا او جزءا هو التصور لا بشرط شيء فلا اشكال فيه بحث لان المعتبر في التصديق
هو تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والنسبة الحكمية وكل واحد من هذه
التصورات خاص يستفاد من الفعل الشارح اذا كان نظريا فيكون كل واحد
منها تصورا ساذجا مقابلا للتصديق ومندرجا تحت مطلق التصور فقد
اعتبر في التصديق شرطا او شطرا التصور الذي اعتبر فيه عدم الحكم فالاشكال
باق بحاله والجواب ان يقال عدم الحكم معتبر في التصور الساذج على انه عنوان له
وقيد فيه والمعتبر في التصديق هو ذات التصور الساذج لا صفته وقيده فان

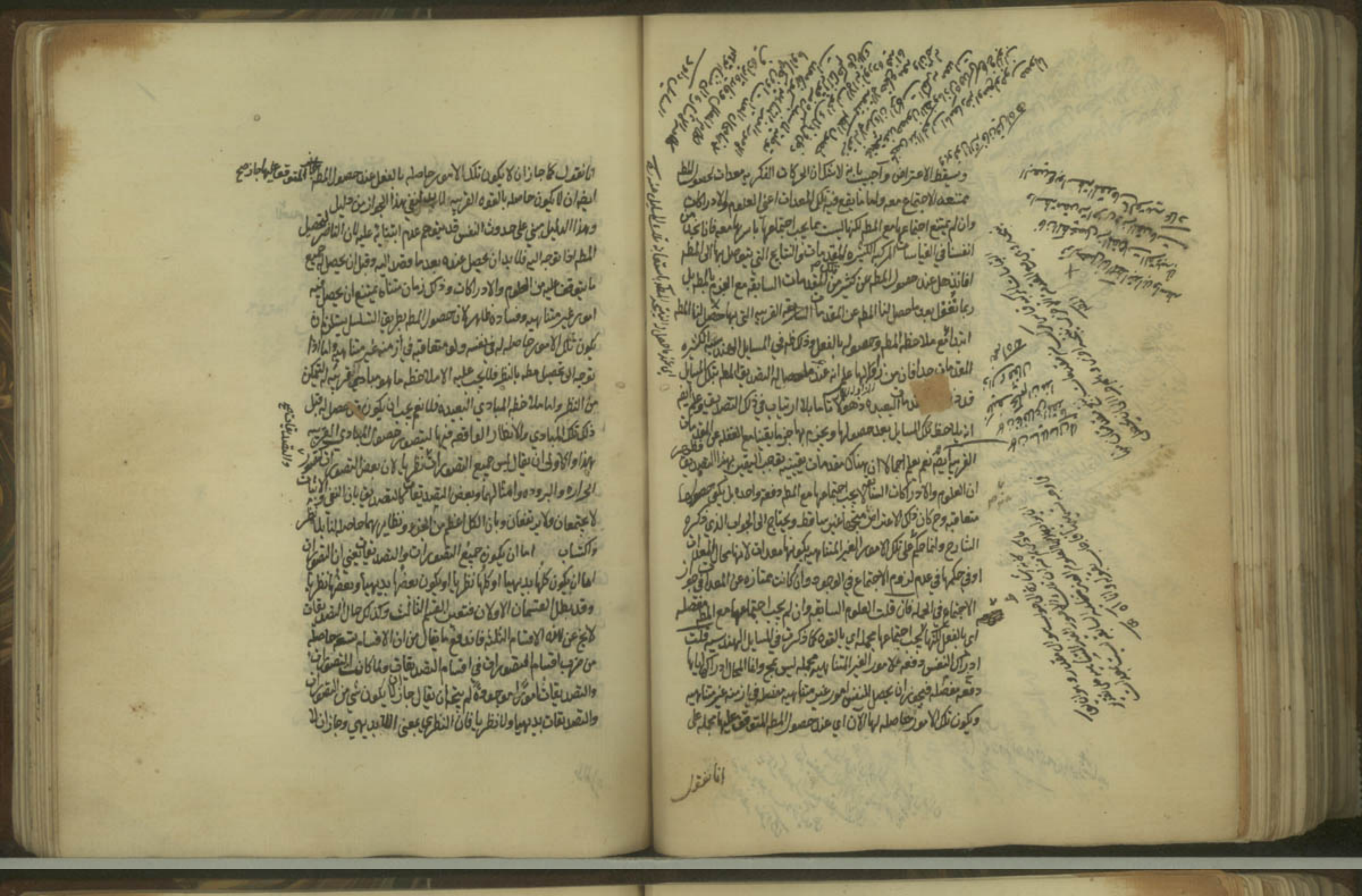


الموصوف اذا كان جزءا من شيء لا يلزم ان يكون صفته جزءا منه الا يرى ان قطع الخشب
اجزاء للسرير وليس كون تلك القطع اجزاء له جزءا منه وكذا الحال في الشرط فان الموصوف
اذا كان شرطا للشيء لا يجب ان يكون صفته شرطا له فاذا قلت الانسان كاتب
نحو هذا التصديق او شرطه هو تصور الانسان وهذا التصور في نفسه موصوف
بعدم الحكم لان الحكم لم يعرض له بل انما عرض لمجموع الادراكات الثلث فيكون هذه الصفة
خارجة عن ماهية التصديق و... موصوفها وهو ذات ذلك التصور داخل فيه فلا
يلزم تركيب التصديق من الحكم ونقيضه بل من الحكم والموصوف بنقيضه ولا استحالة في
ذلك فان كل واحد من اجزاء البيت موصوف بنقيض الاخر وكذا موصوفها شرط التحقق
الحكم دون ... فلا يلزم اشتراط الشيء بنقيضه بل بالموصوف بنقيضه ولا استحالة
في ذلك ايضا ... شرط الصلاة كالطهارة مثلا موصوف بانه ليس بصلوة هذا هو
التحقيق الذي افاده الشارح في شرح المطالع وانما بنى الكلام ههنا على ما هو
ظاهر الحال في التقسيمات من ان المعتبر في كل قسم هو مورد القسمة تقريبا الى فهم المبتدي
فمن شنع عليه في امثال هذه المواضع فذلك من فرط جهله بعلو حاله او من طمعه
من الجهلة اعتقاد رفعة شانه بتزييف مقاله اما بديهي وهو الذي لم
يتوقف حصوله على نظر وكسب البديهي بهذا المعنى مرادف للضروري
المقابل للنظري وقد يطلق البديهي على المقدمات الاولية كتصور الحرارة
مثل لكل واحد من البديهي والنظري بالتصور والتصديق تنبيها على ان التصور
منقسم الى البديهي والنظري وان التصديق ايضا منقسم اليهما وساق تحقيق
ذلك بالدليل ولا اشكال في تعريف البديهي والنظري من التصور فان البديهي
منهما ... عليه واما التصديق ففي تعريفي قسميه اشكال وذلك لان الحكم فلا يكون

غير محتاج الى نظر ويكون تصور المحكوم عليه والمحكوم به محتاجا اليه ومثل هذا
التصديق يسمى بديهيا كالحكم بان الممكن يحتاج الى المؤثر لامكانه مع انه يصدق عليه
انه يتوقف على نظر فيدخل في تعريف النظري ويخرج عن تعريف البديهي فيبطل التعريفان
طردا وعكسا والجواب ان التصديق عبارة عن الحكم فاذا كان مستغنيا في ذاته
عن النظر كان بديهيا داخلا في تعريفه لانه لم يتوقف في ذاته على نظر وهذا هو المراد
مما ذكر في تعريفه واما توقفه على نظر في اطرافه فذلك توقف بالواسطة واذا جعل
التصديق عبارة عن المجموع المركب كما هو مذهب الامام قوي هذا الاشكال
فيتوقف الى كل واحد الخ يريد انه ليس كل واحد من التصورات بديهيا ولا كل
واحد منها نظريا حتى يلزم ان بعض التصورات بديهي وبعضها نظري وليس
كل واحد من التصديقات بديهيا ولا كل واحد منها نظريا حتى يلزم ان بعضها
بديهي وبعضها نظري لكنه جمع بين التصورات والتصديقات اختصارا في
العبارة مع الاشتراك في الدليل والمراد ما ذكرنا كانه قال ليس جميع التصورات
بديهيا والا لما احتجنا الى نظر في تحصيل شيء من التصورات وهو باطل قطعا وكذلك
ليس جميع التصديقات بديهيا والا لما احتجنا في تحصيل شيء من التصديقات الى نظر
وهو ايضا باطل قطعا وفيه نظر هذا النظر وارد على ظاهر هذه العبارة لان
كان المصنف قد فسرها في شرح الكشف بعدم الاحتياج الى النظر قال بعض الافاضل
في توجيه هذا التفسير يعني لما كان شيء من الاشياء مجهولا لنا جهلا ساذجا يحتاج
الى نظر كان ما لا يحتاج الى نظر معلوما لنا فيتسلسل ولا نظريا عطف على بديهيا
وقد جمع ههنا ايضا بين التصورات والتصديقات والمقصود بيان حال كل واحد
منهما على حدة اي ليس كل واحد من التصورات نظريا اذ لو كان كل منها نظريا لكان

تحصيل التصورات بطريق الدور او التسلسل وكذلك ليس كل واحد من التصديقات نظريا
اذ لو كان كل واحد منها نظريا لكان تحصيل التصديقات بطريق الدور او التسلسل
وانما جمع بينهما للاشتراك في الدليل والاختصار على قياس ما مر فان قلت لم لا يجوز ان
يكون جميع التصورات نظريا وينتهي سلسلة الاكتساب الى تصديق بديهي فلا يلزم دور
ولا تسلسل ايضا قلنا هذا البرهان موقوف على امتناع اكتساب التصورات من التصديقات
وبالعكس فان تم تم ... والاولى ان البيان في التصورات تم بدون ذلك ايضا
لان التصديق البديهي الذي ينتهي اليه اكتساب التصورات موقوف على تصور المحكوم
عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية وكل ذلك نظري على ذلك التقدير فيلزم الدور او التسلسل فان
قلت ... ان يكون جميع التصورات والتصديقات نظريا يكون في كل لو كان كلها
نظريا يلزم الدور او التسلسل تصديقا نظريا ويكون كل واحد من التصورات المذكورة فيه
ايضا نظريا ويكون ايضا كذلك واللازم باطل فالملزوم مثله تصديقا نظريا والتصورات
المذكورة فيه نظرية فنحتاج في تحصيل هذه التصديقات والتصورات الى الدور او التسلسل
المحالين فيكون الاستدلال بهذه المقدمات محالا قلت هذه المقدمات وتصوراتها
امور معلومة لنا بلا شبهة في ذلك فيتم الاستدلال بها قطعا نعم يلزم ايضا من
كونها معلومة لنا بلا شبهة ان لا يكون جميع التصورات والتصديقات نظريا في
الواقع وهذا هو المطلوب ها فلا يقتضي الخ اذا كان الدور بمرتبة
واحدة كما اذا توقف ا على ب وب على ا يلزم ان يكون ا متقدما على نفسه وحاصلا
قبل حصوله بمرتبتين وكذلك يكون ب متقدما على نفسه وحاصلا قبل حصوله بمرتبتين
وذلك لان ا سابق على سابقه ولو كان في مرتبة سابقة كان متقدما على نفسه بمرتبة
واحدة فاذا سبق على سابقه حتى تقدم على نفسه بمرتبتين وقس عليه حال ب

ان قيل حاصل السؤال ان استحضار امور غير متناهية في زمان او احد
او في ازمنة متناهية محال واما استحضارها في ازمنة غير متناهية فلم لا يجوز
فاذا فرض تحصيل الادراكات بطريق التسلسل فان ادعى انه يلزم منه استحضار
ما لا نهاية له اما دفعة او في زمان متناه منعنا الملازمة وان ادعى انه يلزم
استحضارها لا نهاية له في ازمنة غير متناهية سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان
اللازم لجواز ان يكون النفس موجودة في ازمنة غير متناهية ماضية ويحصل لها ادراك
في تلك الازمنة ادراكات غير متناهية فيحصل لها الان الادراك المطلوب الموقوف على
تلك الادراكات التي لا تتناهى فان الامور الغير المتناهية معدات لحصول
المطلوب قيل عليه ان الامور الغير المتناهية ههنا هي العلوم والادراكات التي يقع
فيها الحركات الفكرية اعني الانتقالات الذهنية الواقعة فيها عند ترتيبها فانك
اذا اردت تحصيل المطلوب بالنظر فلا بد هناك من علوم سابقة عليه ومن ترتيبها
والانتقال من بعضها الى بعض فالعلوم السابقة ليست معدات للمطلوب لانها جامعة
فان العلم باجزاء المعرف يجامع العلم بالمعرف والعلم بالمقدمات يجامع العلم بالنتيجة
فلو كانت العلوم السابقة معدات للمطلوب لما امكن مجامعتها اياه لان المعد
يجب الاستعداد واستعداد الشيء هو كونه بالقوة القريبة او البعيدة
فيمتنع ان يجامع وجوده بالفعل نعم الانتقالات الواقعة في تلك العلوم عند ترتيبها
معدات للمطلوب لا تجامعه بل انما يحصل المطلوب عند انقطاعها فالعلوم السابقة
اما علل موجبة للمطلوب او شروط لحصوله فلا بد ان تكون حاصلة مجتمعة معه عند
حصول المطلوب وان كانت الافكار والانتقالات الواقعة فيها غير حاصلة عند حصول
المطلوب فيلزم ح احاطة الذهن بامور غير متناهية دفعة واحدة وهو محال فيتم الدليل



يكون غير بديهيا ولا لا بديهيا كزيد المعدوم فانه ليس كاسبا ولا كاسبا
فان قلت لم لم يورد الدليل على اكتساب التصديقات فانه امر محقق لاحدهم
لا ينبغي ان يشك فيه بخلاف التصورات فان اكتسابها لم يخل عن وصمة الشبهة كيف
وقد ذهب الامام الى ان التصورات كلها بديهية لا يجري فيها الاكتساب قلت التمثيل اورد
مثالا للتصور ومثالا للتصديق توضيحا يطلق على الاسم الواحد اي الاسم على
الواحد فالاضافة بيانية ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتاخير
هذا داخل في مفهوم الترتيب اصطلاحا ومناسب للمعنى اللغوي فيما ما التاليف
جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها الاسم الواحد ولم يعتبر في مفهومه النسبة
بالتقديم والتاخير والتركيب مرادف التاليف وانما عبر المجهول المطلوب
مبادي المطلوب لا بد ان تكون معلومة اي حاصلة ليتصور الترتيب فيها فلذلك قال
وهو ترتيب امور معلومة واما المطلوب فينبغي ان لا يكون معلوما اي حاصلا
من الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان يكون معلوما بوجه اخر حتى يمكن
طلبه بالاجتناب واما المجهول التصوري فاكتسابه من الامور التصورية يعني
ان طريق اكتساب التصور من التصورات وطريق اكتساب التصديق من التصديقات
معلوم ان ولما طريق اكتساب التصورات من التصديقات او بالعكس فما لا يتحقق
وجوده وان لم يقم البرهان على امتناعه مشتمل على العلل الاربع كل
مركب صادر عن فاعل مختار لا بد له من علة مادية وعلة صورية هما داخلتان
فيه ومن علة فاعلية وعلة غائية هما خارجتان عنه وقد يعرف الشيء بالقياس الى
علة واحدة او علتين او ثلث واذا عرف بالاربع كان ذلك اكمل من باقي الاقسام
وليس المراد من التعريف بالعلل ان يكون هي بنفسها معرفة لانها مباينة للمعلول

بل المراد

بل المراد انه يوخذ المعلول بالقياس الى العلل بحمول لا علية فيعرف المعلول
بها وما ذكره من ان فاعل النظر هو المرتب الناظر وان غايته هو التادي الى
مجهول فهو قول تحقيقي واما ان الامور المعلومة مادية وان الهيئة العارضة
لتلك الامور صورية فهو قول على سبيل التشبيه لان النظر من الاعراض النفسانية
والمادة والصورة انما يكونان للاجسام فالترتيب اشارة الى العلة
اعترض عليه الصورية بالمطابقة اعترض عليه بان صورة الفكر كالعرض بل هي الهيئة
الاجتماعية ولا شك انها ليست نفس الترتيب بل معلولة له فيكون دلالة الترتيب
عليها التزامية كدلالته على المرتب ويمكن ان يقال ان دلالة الترتيب على الهيئة
التي هي معلولة له اظهر من دلالته على المرتب الذي هو علة فاعلة لان دلالة العلة
على معلولها اقوى واظهر من دلالة المعلول عليها لان العلة المعينة تدل على
معلول معين والمعلول المعين لا يدل الا على علة ما فاراد التنبيه على ذلك
فعبر بالمطابقة على معنى ان دلالة الترتيب على الهيئة كالمطابقة في الظهور
لان بعض العقلاء ناقض بعضا دل هذا على ان الفكر قد يكون خطاء وان
بديهة العقل لا تفي بتمييز الخطاء عن الصواب والا لما وقع الخطاء عن العقلاء
الطالبين للصواب الهاربين عن الخطاء وانما قال بل الانسان الواحد يناقض
نفسه بحسب وقتين لانه اظهر عند العقل فان العاقل المفكر اذا فتش عن احواله
وجدانه يعتقد امورا متناقضة بحسب اوقات مختلفة اي يتفكر في وقت
ويعتقد حكما ثم يتفكر في وقت اخر ويعتقد حكما اخر مناقضا للحكم الاول وا
لوقتان انما هما للذكرين واما النسبتان فمشتملتان على اتحاد الزمان المعتبر
في التناقض واقتصر على بيان الخطاء في الافكار الكاسبة للتصديقات لعدم ظهور

ذلك في التصورات فمست الحاجة الى قانون يريد ان المقصود ان كان معرفة
تفاصيل احوال الانظار الجزئية لكنها متعذرة فلا بد من قانون يرجع اليه في
معرفة احوال اي نظر اريد من الانظار المخصوصة من ضرورة بانها لم يرد
ان اكتساب النظريات انما يكون من الضروريات ابتداء بل اراد ان اكتسابها يستند الى
الضروريات اما ابتداء او بواسطة لجواز ان يكتسب نظري من نظري اخر دفعا للدور
او التسلسل اي فكر صحيح فقد عرفت ان للفكر مادة هي الامور المعلومة
وصورة هي الهيئة الاجتماعية اللازمة للترتيب فاذا صحتا كان الفكر صحيحا وان
فسدتا معا او فسد احدهما كان فاسدا فاذا اريد اكتساب تصور لم يمكن ذلك من
اي تصور كان بل لا بد من تصورات لها مناسبة مخصوصة الى التصور المطلوب كذا
الحال في التصديقات فلكل مطلوب من المطالب التصورية والتصديقية مبادي
يكتسب منها ثم ان اكتسابه من تلك المبادي لا يمكن ان يكون باي طريق كان بل لا بد
هناك من طريق مخصوص له شرايط مخصوصة فيحتاج في كل مطلوب الى شيئين احدهما
تمييز مبادية عن غيرها والثاني معرفة الطريق المخصوص الواقع في تلك المبادي
مع شرايطه فاذا حصل مباديه وسلك فيها ذلك الطريق اصاب المطلوب وان وقع خطاء
في المبادي او في الطريق لم يصب والمتكفل بتحصيل هذين الامرين كما ينبغي
هو هذا الفن لان ظهور القوة النطقية انما يحصل بسبب المنطق يطلق
على النطق الظاهري وهو التكلم وعلى النطق الباطني وهو ادراك المعقولات وبهذا
الفن يتقوى الاول ويسلك في الثاني مسلك السداد فبهذا الفن يتقوى الاول
ويظهر كمال معنى النطق للنفس الانسانية المسماة بالناطقة فاشتق له اسم من
النطق لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول قبل علية هذا الابتغاء

المعلول

المعلول منفعلا عن العلة البعيدة فلا تكون العلة المتوسطة والتي هي بين الفاعل
ومنفعل ذلك الفعل الفاعل بل يكون واسطة بين فاعلها ومنفعلها كما صرح
به او لا وحج العتاج في اخراجها عن تعريف الالة الى القيد الاخير بل هي خارجة
بقوله ومنفعله اي منفعل ذلك الفاعل والجواب انا اذا فرضنا ان الالة
اي ج بين ب وب او ج بين ج فلا شك ان الالة مدخل في وصول ج ج وليس ذلك الا
بكونه فاعلا له اذ لا يمكن وصول ج الا بان يصير فاعلا لب لكنه فاعل بعيد
لم يصل اثره الى ج فيكون ج ايضا منفعلا له بعيدا فصدق على ب انه واسطة
بين الفاعل ومنفعله في الجملة فيحتاج الى اخراجه بالقيد الاخير والى ما ذكرناه
مفصلا اشار مجملا بقوله اذ علة علة الشي علة له بالواسطة
والقانون امر كلي اذا قلت مثلا كل فاعل مرفوع فالفاعل امر كلي اي مفهوم
لا يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وله جزئيات متعددة يحمل هو عليها وهذه
القضية ايضا امر كلي اي قضية كلية فالحكم فيها على جميع جزئيات موضوعها والفروع
هي الاحكام الواردة على خصوصيات تلك الجزئيات نحو زيد في قال زيد
مرفوع وعمرو في ضرب عمرو مرفوع الى غير ذلك وهذه الفروع مندرجة
تحت تلك القضية الكلية المشتملة عليها بالقوة القريبة من الفعل والقانون
والاصل والقاعدة والضابطة اسماء لهذه القضية الكلية بالقياس الى
تلك الفروع المندرجة فيها واستخراجها منها الى الفعل يسمى تفريعا وذلك بان
يحمل موضوعها اعني الفاعل على زيد مثلا فيحصل قضية ويجعل صغرى وتلك
القضية الكلية كبرى هكذا زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فينتج ان زيدا مرفوع
فقد خرج بهذا العمل هذا الفرع من القوة الى الفعل وقس على ذلك فروع

وبين المطالب الكسبية في الاكتساب

القوة

امر كلي اي قضية كلية وقوله منطبق اي مشتمل بالقوة على جزئياته اي على جميع احكام
جزئيات موضوعه وقوله يتعرف احكامها منه اي بالفعل على الوجه الذي عرفته
لانه واسطة بين القوة العاقلة قيل عليه ان القوة العاقلة فاعلة للمطالب الكسبية
فاعل لها واجيب بان الحكم اذا كان فعلا فلا اشكال في التصديقات وان كان
ادراكا فكونه الة مبنيا على الظاهر المتبادر الى افهام المبتدئين من كون العاقلة
فاعلة لادراكها كما ذكره واما بناء على انه الة بين العاقلة وبين المعلومات التي
ترتبها لاكتساب المجهول كذا فان الاثر الحاصل فيها بترتيب العاقلة اياها على وجه
الصواب انما هو بواسطة هذا الفن ان حقيقة كل علم مسايل ذلك العلم
اسماء العلوم المخصوصة كالمنطق والنحو والفقه وغيرها تطلق تارة على المعلومات
المخصوصة فيقال مثلا فلان يعلم النحو اي يعلم تلك المعلومات المعينة واخرى على
العلم بالمعلومات المخصوصة وهو ظاهر فعلى الاول حقيقة كل علم مسائله كما ذكره
اولا وعلى الثاني حقيقته التصديقات بمسائله كما صرح به ثانيا واعترض عليه بان اجزاء
العلوم كما سيذكره في الخاتمة ثلثة الموضوع والمبادي والمسايل واجيب بان
المقصود بالذات من هذه الثلثة هي المسايل واما الموضوع فلما احتيج اليه لتمايز بعض
المسايل ببعض ارتباطا مستحسنا مع جعل تلك المسايل الكثيرة علما واحدا واما المبادي
احتيج اليها لتوقف تلك المسايل الكثيرة عليها فالانسب الاولى ان تعتبر تلك
المسايل علما واحدا ويسمى باسم فمن جعل الموضوع والمبادي من اجزاء العلوم فلعل
ذلك منه تسامح بناء على شدة الاحتياج اليهما فنزلهما منزلة الاجزاء مع انه يجوز
ان يعتبر المقصود بالذات اعني المسايل مع ما يحتاج اليه اعني الموضوع والمبادي معا
ويسمى باسم فيكونان من اجزاء العلوم لكن الاول اولى كما لا يخفى لانه

فقد حصل

لانه قد حصل تلك المسايل ولا وضع اسم العلم بازائها قيل عليه ان مسايل العلوم
تتزايد يوما فيوما فان العلوم والصناعات انما تتكامل بتلاحق الافكار فكيف
يقال ان المسايل قد حصلت اولا ووضع الاسم بازائها واجيب بان وضع الاسم
لمعنى لا يتوقف على تحصله في الخارج بل في الذهن فلم يرد به تحصيل المسايل اولا
انها استخرجت ودونت بتمامها ثم سميت باسم العلم بل اراد ان تلك المسايل لوحظت
اجمالا وسميت بذلك الاسم وان كان بعضها مستخرجا بالفعل وبعضها حاصلا بالقوة فلا
اشكال دون ان يقول وحده لو قال ذلك لم يكن صحيحا لكنه عادل عن
التيسير المذكور العلم هو التصديقات بالمسايل هذا هو المعنى الثاني الذي
ذكرنا انه صرح به ثانيا لكن تصور العلم بحقيقته كما كان حقيقة العلم هي
بالمسايل واريد تصوره بحده احتيج الى ان يتصور تلك التصديقات التي هي
اجزاؤه فاذا تصورت تلك التصديقات باسرها بجميعها فقد حصل تصور العلم بحده اذ لا
معنى لتصور الشيء بحده التام الا تصوره بجميع اجزائه والتصور امر لا حجر فيه اذ
يتعلق بكل شي حتى انه يجوز لنا ان يتصور التصور وان يتصور التصديق بل يجوز ان يتصور
عدم التصور ولما كان تصور جميع تلك الجزئيات امرا متعسرا لم يكن تصور العلم
بحده مقدمة للشروع فيه اشارة الى جواب معارضة اذا استدل على
مطلوب فللخصم ان يمنع مقدمة معينة من مقدماته او كل واحدة منها على التعيين وذلك
يسمى منعا ونقضا تفصيليا ولا يحتاج في ذلك الى شاهد فان ذكر شيئا
يتقوى به المنع سمي سندا للمنع وان منع مقدمة غير معينة بان يقول ليس دليلك
بجميع مقدماته صحيحا ومعناه ان فيها خللا فذلك يسمى نقضا اجماليا ولا بد
هناك من شاهد على الاختلال وان لم يمنع شيئا من المقدمات المعينة ولا غير

معتبر بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على نقيض مدعاه فلذلك يسمى
معارضة   المنطق مجموع قوانين الاكتسابية وذلك لان الاكتساب اما للتصور   انما هو ص
او للتصديق والاول انما هو بالقول الشارح والثاني بالحجة فقوانين الاكتساب
ليست الا قوانين كلية متعلقة باحدهما وهي القوانين المنطقية المتعلقة باكتساب
التصورات والتصديقات فليس هناك قانون متعلق بالاكتساب خارج عن المنطق
بل بعض اجزائه بديهي كالشكل الاول فان انتاجه لنتائجه بين لا يحتاج
الى بيان اصلا بل كل من تصور موجبتين كليتين على هيئة الضرب الاول من   حجة م
الشكل الاول وتصور الموجبة الكلية التي نتيجتها جزم بديهة باستلزامهما اياها
وهكذا حال باقي الضروب وكذا القياس الاستثنائي المتصل فان من علم
الملازمة وعلم وجود الملزوم علم وجود اللازم قطعا وعلم بديهة ان المقدمتين
المذكورتين اعني المقدمة الدالة على الملازمة والمقدمة الدالة على وجود الملزوم
يستلزمان تلك النتيجة وهكذا الحال اذا استثنى نقيض التالي وكذا الاستثنائي المنفصل
بديهي الانتاج وكثير من مباحث العكوس والتناقض بديهي ايضا فان قلت
كان هذه المباحث بديهية فلا حاجة الى تدوينها في الكتب قلت في تدوينها
فايدتان احديهما ازالة ما عسى ان يكون في بعضها من خفاء يحتاج الى التنبيه وثانيهما   البديهي م
ان يتوصل بها الى المباحث الاخرى الكسبية   انما يستفاد من البعض قال
قيل استفادة البعض الكسبي من البعض البديهي انما يكون بطريق
النظر فيحتاج في معرفة صحة ذلك النظر الى قانون آخر
فيعود المحذور قلنا ذلك الطريق ايضا بديهي فالكسبي من
المنطق يستفاد من البديهي منه بطريق بديهي فلا
حاجة الى قانون آخر اصلا   فالمذكور في معرض المعارضة

لا يصلح للمعارضة قيل عليه انما يلزم ذلك اذا قررنا كلام المعارض على وجه يرد عليه ما ذكره لكن لنا ان
نقرره هكذا لو كان المنطق محتاجا اليه لكان اما بديهيا او كسبيا وكلاهما باطل اما
الاول فلانه يلزم الاستغناء عن تعلمه وليس كذلك واما الثاني فلانه يلزم الدور
او التسلسل في تحصيله وعلى هذا فقد دلت المعارضة على نفي الاحتياج الى المنطق نفسه
فيجاب عنه بمثل الجواب الذي ذكره الشارح ورد بان ابطال كونه بديهيا او كسبيا
يدل على امتناعه في نفسه ولا تعلق له بكونه ليس محتاجا اليه اذ يصح ان يقال ليس المنطق
مما الاحتياج اليه والا لكان اما بديهيا او كسبيا وكلاهما باطل فوجب ان يكون محتاجا
اليه فظهر ان هذه شبهة تتمسك بها في نفي هذا العلم سواء احتيج اليه او لم يحتج اليه
ولنا ايضا ان نغير في تقرير المعارضة المنطق كسبي فلا يعتبر في اكتساب
النظريات المحتاجة الى المنطق اما الاول فلانه لو لم يكن كسبيا لكان بديهيا
وهو باطل والا لاستغنى عن تعلمه واما الثاني فلانه لو احتيج اليه مع كونه كسبيا
لزم الدور او التسلسل في اكتساب النظريات المحتاجة الى المنطق ولم يلتفت الشارح
الى هذا التقرير اذ كان المناسب ان يقيم المص ذكر النظريات وان يشير
الى لزوم الدور او التسلسل في اكتساب النظريات المحتاجة الى المنطق لا ان
يقتصر على لزومهما في تحصيله بنفسه ويمكن ان يقال لما بين المص الاحتياج الى المنطق
فصله اراد ان يبين ان حاله ماذا هل هو بديهي بجميع اجزائه حتى يستغنى عن
تدوينها في الكتب او كسبي بجميع اجزائه حتى يمتنع تحصيله فضلا عن تدوينه
وبين فساد القسمين فظهر ان المنطق ليس مما يستغنى عن تدوينه ولا مما
يمتنع تحصيله وتدوينه مع كونه محتاجا اليه فيجب ان يدون في الكتب ولم يلتفت
ايضا الى هذا التوجيه لان المشهور في الكتب ايراد المعارضة في هذا

الموضع لنفي الاحتياج اليه والله اعلم   لانها المقابلة على سبيل الممانعة يعني ان
المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر مانع للاول من ثبوت مقتضاه وما ذكره ليس
كذلك   لا متميزا عن المجهول الا بعد العلم بموضوعه اقول لا تميز عنده تميزا
تاما لا يحصل له زيادة بصيرة في الشروع في العلم الا بعد العلم بموضوعه ماذا
اعني التصديق بان الشيء الفلاني مثلا موضوع لهذا العلم كما اشرنا اليه انفا
ولما كان موضوع المنطق اخص من مطلق الموضوع هذا كلام المص يتبادر منه
الى الفهم ان المقصود تصور الموضوع ولذلك اعترض عليه بان العلم بالخاص مسبوق بالعلم
بالعام انما يجب هناك شيئان احدهما ان يكون العلم بالخاص علما به بالكنه وثانيهما
ان يكون العام ذاتيا للخاص وكلاهما ممنوعان في صورة النزاع واجيب عن ذلك بان
الخاص ههنا اعني موضوع المنطق مقيد والعام اعني موضوع العلم مطلق ولا يتصور
معرفة المقيد الا بعد معرفة المطلق وانضمامه الى ما قيد به ورد هذا الجواب بان   تعريف خ ل
المط ههنا ليس تصور مفهوم موضوع المنطق حتى يتوقف على معرفة مفهوم الموضوع
بل المط معرفة ما صدق عليه مفهوم موضوع المنطق كالمعلومات التصورية و
التصديقية وليس ذلك مقيدا فسقط ما ذكرتم بل الحق انه لما كان المقصود التصديق
بان الشيء الفلاني موضوع المنطق وذلك لا يمكن الا بعد معرفة مفهوم الموضوع   حصول
لانه وقع محمولا في هذا التصديق فسر اولا والحاصل ان المط في هذا المقام
لو كان تصور ما صدق عليه موضوع المنطق لم يحتج الى معرفة مفهوم الموضوع
اصلا لانه عارض له لا ذاتي واما اذا كان المط التصديق بالموضوعية فيجب
البيان بمفهومه سواء جعل في التصديق موضوعا او محمولا وقيل موضوع المنطق
هو كذا او جعل محمولا وقيل هذا موضوع المنطق   بلحوق الشيء لما

الى ص

هو هو لفظ ما موصول وعائد الضمير راجع الى ما والآخر الى الشيء
اي تلحق الشيء للامر الذي هو اي ذلك الامر هو اي ذلك الشيء حاصله تلحق الشيء
لذاته   كالتعجب اللاحق لذات الانسان فان قيل العارض للشيء ما
يكون محمولا عليه خارجا عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان اجيب بانهم
يتسامحون في العبارات كثيرا فيذكرون المبادي بدل المحمول كالتعجب والنطق والكتابة
وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها واعلم ان العوارض التي تلحق الاشياء
لذواتها لا يكون بينها وبين تلك الاشياء واسطة في ثبوتها لها في نفس الامر
واما العلم بثبوتها لها فربما احتاج الى برهان   كالحركة بالارادة اللاحقة
للانسان بواسطة انه حيوان طريقة المتأخرين انهم يجعلون اللاحق بواسطة الجزء الاعم
من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في العلم وليست بصحيح بل الحق ان الاعراض
الذاتية ما تلحق الشيء لذاته او لما يساويه سواء كان جزءا او خارجا عنه
لما فيها من الغرابة يعني ان الثلثة الاول من الاعراض لما استندت الى الذات في الحمل   بالقياس الى المعروض
نسبت الى الذات وتسمى ذاتية واما الثلثة الاخيرة فهي وان كانت عارضة للذات
المعروض الا انها ليست مستندة اليها وفيها غرابة بالقياس الى ذات المعروض
فلم تنسب اليها بل سميت اعراضا غريبة   والعلوم لا يبحث فيها الا
عن الاعراض الذاتية لموضوعاتها وذلك لان المقصود في العلم بيان احوال موضوعه
والاعراض الذاتية للشيء احوال له بالحقيقة واما الاعراض الغريبة فهي بالحقيقة
احوال اشياء اخر نسبت بالقياس اليها اعراض ذاتية فيجب ان يبحث عنها في العلوم
الباحثة عن احوال تلك الاشياء مثلا الحركة بالقياس الى الابيض عرض غريب
وبالقياس الى الجسم عرض ذاتي فيبحث عن الحركة في العلم الذي موضوعه الجسم

عليها ماعداها   فنقول موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية
ليس المراد انها مطلقا موضوع المنطق بل هي مقيدة بصحة الايصال موضوع له
وذلك لان المنطقي لا يبحث عن احوال المعلومات التصورية والتصديقية بل عن
احوالها باعتبار صحة ايصالها الى مجهول وتلك الاحوال هي الايصال وما يتوقف
عليه الايصال واما احوال المعلومات لا من هذه الحيثية اعني صحة الايصال
ككونها موجودة في الذهن او غير موجودة وكونها مطابقة لماهيات الاشياء
في نفسها او غير مطابقة الى غير ذلك من احوالها فلا يبحث المنطقي عنها اذ ليس شيء
منها … لان البحث عنها في العلم الالهي فموضوع المنطق مقيد بصحة الايصال
لا … الايصال بل الايصال وما يتوقف عليه اعراض ذاتية له يبحث عنها في هذا
العلم   لا انه يبحث عنها من حيث انها توصل الى مجهول تصوري احوال
المعلومات التصورية التي يبحث عنها في المنطق ثلثة اقسام احدها الا
يصال الى مجهول تصوري اما بالكنه كما في الحد التام واما بوجه ما خاص او عرضي
كما في الحد الناقص والرسم التام والناقص وذلك في باب التعريفات وثانيها
ما يتوقف عليه الايصال الى المجهول التصوري توقفا قريبا ككون المعلومات
التصورية كلية وجزئية ذاتية وعرضية وجنسا وفصلا او خاصة فان الموصل
الى التصور يتركب من هذه الامور فالايصال يتوقف على هذه الاحوال بلا
واسطة وذكر الجزئي ههنا على سبيل الاستطراد والبحث عن هذه الاحوال
في باب الكليات الخمس وثالثها ما يتوقف عليه الايصال الى المجهول التصوري
توقفا بعيدا اي بواسطة ككون المعلومات التصديقية التي يبحث عنها في المنطق
ثلثة اقسام ايضا احدها الايصال الى المجهول التصديقي يقينيا كان او غيره

الاجمال صح

يسمى

يسمى جازما او غير جازم وذلك مباحث الاستقراء والقياس والتمثيل
التي هي انواع الحجة وثانيها ما يتوقف عليه الايصال الى المجهول التصديقي
توقفا قريبا وذلك مباحث القضايا وثالثها ما يتوقف عليه الايصال الى
المجهول التصديقي توقفا بعيدا ككون المعلومات التصديقية مقدمات
ونحو الحدان للمقدم والتالي مختصان بالقوة القريبة فمحمولها معدودان في
المعلومات التصديقية دون التصورية بخلاف الموضوع والمحمول فانهما
من قبيل التصورات   وهذه الاحوال الثلاثة الى الايصال والاحوال التي
يتوقف عليها الايصال معا   والمجهول اما تصوري او تصديقي اقول لما
انحصر العلم في التصور والتصديق انحصر المعلوم في المتصور والمصدق به
قطعا وانحصر المجهول ايضا في التصوري والتصديقي لان ما كان مجهولا اما
ان يكون بحيث اذا علم وادرك كان ادراكه تصورا واما ان يكون بحيث اذا علم
وادرك كان ادراكه تصديقا   فلانه في الاغلب مركب وذلك لان
الحد التام مركب قطعا والحد الناقص قد يكون مركبا وقد لا يكون عند من
جوز الرسم الناقص بالخاصة وحدها فان قلت القول الشارح موصل الى
التصور بطريق النظر وقد تقدم ان النظر ترتيب امور فكيف يجوز ان يكون
القول الشارح غير مركب قلت من جوز الحد الناقص بالفصل وحده والرسم
الناقص بالخاصة وحدها قال في تعريف النظر انه تحصيل امر او ترتيب امور
لكن المصنف تسامح فاعتبر في النظر الترتيب وجوز التعريف
بالفصل وحده او بالخاصة وحدها   لان الموصل الى التصور التصورات
والى التصديق التصديقات وذلك لان الموصل القريب الى التصور هو الحد

بالفصل وحده

هو الحد والرسم وهما من قبيل التصورات سواء كانا مفردين او مركبين تقييديين
والموصل البعيد الى التصور هو الكليات الخمس وهي ايضا من قبيل التصور وان الموصل
القريب الى التصديق هو انواع الحجة اعني القياس والاستقراء والتمثيل وهي مركبة
من قضايا وكلها من قبيل التصديقات   ولا يكون علما اي لا يكون علم موقوف
فيه كافيا في حصوله فان المحتاج اليه ان استقل بتحصيل المحتاج كان مقدما عليه بالعلية
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وان لم يستقل بذلك كان متقدما عليه بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم التصور على التصديق … بالطبع كما بينه المص
ولما ثبت ان لهذا النوع اعني التصورات تقدما بالطبع على النوع الاخر اعني التصديقات
كان الاولى ان يكون المباحث المتعلقة بالاول متقدمة في الوضع على المباحث
المتعلقة بالثاني   احدهما انا سنبين ان التصديق كما لا يستدعي
تصور المحكوم عليه بكنه حقيقته بل يستدعي تصوره بوجه ما سواء كان بكنه حقيقته
او بامر صادق عليه كذلك لا يستدعي تصور المحكوم به بكنهه بل يستدعي تصوره مطلقا
اعم من ان يكون بكنهه او بوجه اخر وكذلك لا يستدعي تصور النسبة الحكمية الا بوجه
ما سواء كان بكنهها اولا وذلك لانا نحكم احكاما يقينية نظرية وبديهية كما نحكم
ونسبة اشياء الى اخرى ولا نعرف كنه حقائق المحكوم عليها ولا المحكوم بها ولا كنه
النسبة التي بينها على ما لا يخفى   والا اي وان لم نعن بالاول النسبة الحكمية
وبالثاني ايقاع النسبة او انتزاعها فاما ان لا يريد بالحكم في الموضعين النسبة
الحكمية فيلزم ان لا يكون … لامتناع الحكم ممن جهل معنى وذلك لان قوله في
الحكم ان كان … معطوفا على قوله المحكوم عليه كان المعنى ولا بد في التصديق
من تصور الحكم اي النسبة الحكمية لامتناع النسبة الحكمية في الواقع بدون تصورها

المص

وهذا

وهذا معنى باطل وان كان معطوفا على تصور المحكوم عليه كان المعنى ولا بد في التصديق من تصور
من الحكم اي النسبة الحكمية لامتناع النسبة الحكمية بدون تصور النسبة الحكمية وهذا اظهر فسادا
ولما ان يريد بالحكم في الموضعين ايقاع النسبة وانتزاعها فيكون المعنى ولا بد في
التصديق من تصور الايقاع والانتزاع لامتناع الايقاع والانتزاع بدون تصورهما
وعلى هذا يلزم ان يكون التصديق متوقفا على تصور الايقاع والانتزاع وهو باطل لما حققه
فان قلت هناك وجه رابع وهو ان يراد بالاول الايقاع وبالثاني النسبة الحكمية قلت
يلزم ان يكون المعنى ولا بد في التصديق من تصور الايقاع لامتناع النسبة الحكمية ممن جهل
الايقاع وهو باطل قطعا مع ان المص … ان الحكم يطلق على النسبة الحكمية وعلى ايقاعها
وهو حاصل على هذا الوجه ايضا   قال الامام في الملخص … الكلام
ايراد لاعتراض على ما نقله من قوله فنقول قوله لان كل تصديق لا بد فيه الى اخره ودفع
ذلك الاعتراض اما تقرير الاعتراض فهو ان يقال ان المص لم يقل لان كل تصديق لا
بد فيه من تصور الحكم حتى يصح ما … ان الحكم لما اريد به ايقاع النسبة لكان تصور
الايقاع داخلا في ماهية التصديق ولزم ما … بل قال لان كل
تصديق لا بد فيه من تصور المحكوم عليه والمحكوم به والحكم وهذه العبارة تحتمل
وجهين احدهما ان يجعل قوله والحكم معطوفا على المحكوم عليه ويكون المعنى
ولا بد فيه من تصور الحكم وح يتم ما ذكرته وثانيهما ان يجعل قوله والحكم معطوفا على
تصور المحكوم عليه ويكون المعنى ولا بد فيه من نفس الحكم فلو جعل الحكم بمعنى الايقاع
لم يلزم محذور اصلا بل كان الحكم نفسه جزءا من التصديق لا تصوره ثم نقل ما
ذكره وهو ان تصور الحكم جزء من اجزاء التصديق انما يتم في عبارة الملخص
حيث صرح فيها بان المعتبر في التصديق تصور الحكم فلو كان الحكم بمعنى

الايقاع لزاد اجزاء القضية على الاربعة لا يقال لعل الامام جعل الحكم بمعنى
الايقاع ادراكا كما هو مذهب الاوايل حيث سماه تصديقا وادعى انه لا بد
لا بد فيه من ثلث تصورات المحكوم عليه وتصور المحكوم به والتصور الذي هو
الحكم وح لا يتم ما ذكره الشارح في عبارة الملخص ايضا لانا نقول مذهب الامام
الامام ان الايقاع فعل لا ادراك فوجب ان يريد بالحكم في تلك العبارة النسبة
الحكمية لا الايقاع والا لزاد اجزاء القضية على الاربعة واما تقرير
الدفع فبان يقال لا يصح ان يكون قوله والحكم معطوفا على تصور المحكوم عليه
والا لصح ان يقول لامتناع الحكم بمعنى [illegible] بين الامرين اي المحكوم عليه
والمحكوم به ولو حمل الامر على معنى الامرين كما في تعريفات هذا الفن لظهر
الفساد من وجه اخر وهو عدم انطباق الدليل على المدعى لان الدليل لا يثبت
الامرين والمدعى مركب من امور ثلثة وايضا يلزم ان يكون ذكر الحكم في
المدعى لغوا لا مدخل له فيما هو المقصود ههنا من تقدم التصور على
التصديق   لا شغل للمنطقي من حيث هو منطقي انما اعتبر هذه الحيثية
لان المنطقي اذا كان نحويا ايضا فله شغل بالالفاظ لكن لا من حيث هو منطقي
بل من حيث انه نحوي   ولكن لما توقف افادة المعاني واستفادتها
على الالفاظ فالمنطقي اذا اراد ان يعلم غيره مجهولا تصوريا او تصديقيا كما نقل
الشارح والمحشي فلا بد له هناك من الالفاظ ليمكنه ذلك واما اذا اراد ان يحصل
لنفسه المجهول [illegible] الطريق فليس الالفاظ هناك امرا ضروريا اذ يمكنه
تعقل المعاني مجردة عن الالفاظ لكنه عسر جدا وذلك لان النفس قد تعودت
ملاحظة المعاني من الالفاظ بحيث اذا ارادت ان تتعقل المعاني وتلاحظها

تصور

يتخيل

يتخيل الالفاظ وتنتقل منها الى المعاني ولو ارادت ان تتعقل المعاني مجردة صعب
عليها ذلك صعوبة تامة كما يشهد به الرجوع الى الوجدان بل نقول لو اراد
استفادة المنطق من غيره او افادته احتاج الى الالفاظ وكذا الحال في ساير
العلوم فلذلك عدت مباحث الالفاظ مقدمة للشروع في العلم كالشرايط
اليه ثم المنطقي يبحث عن الالفاظ على الوجه الكلي المتناول لجميع اللغات ليكون
هذه المباحث مناسبة للمباحث المنطقية فانها احكام قوانين متناولة لجميع
المفهومات وربما يورد على القدر احوال مخصوصة باللغة التي دون بها هذا
الفن لزيادة الاعتناء بها   من العلم به العلم [illegible] بالعلم الاول [illegible] اعم من
ان يكون تصوريا او تصديقيا يقينيا او غيره   كدلالة الخطوط والعقود والنصب
دلالة النصب والاشارة وهذه دلالات غير لفظية لكنها وضعية وقد يكون دلالة
غير اللفظية عقلية كدلالة الاثر على المؤثر   والوضع جعل اللفظ بازاء
المعنى هذا تعريف وضع اللفظ واما الوضع المطلق المتناول له ولغيره فهو جعل
شيء بازاء شيء اخر بحيث اذا فهم الثاني   كدلالة اح بفتح الهمزة والحاء
المهملة والمد اح بفتح الهمزة وضمها والحاء المهملة فانه دال على وجع الصدر يقال
اح الرجل اذا سعل   فان طبع اللافظ يقتضي التلفظ به وبهذا الاقتضاء
صار هذا اللفظ دالا على ذلك المعنى اعني الوجع فيكون الدلالة منسوبة الى
الطبع كما ان صدور اللفظ منسوب الى الطبع ايضا   من وراء الجدار انما
اعتبر هذا القيد ليظهر دلالة اللفظ على وجود اللافظ عقلا فان المسموع من
المشاهد يعلم وجود لافظه بالمشاهدة لا بدلالة اللفظ عليه عقلا واما المسموع
من وراء الجدار فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عليه عقلا [illegible]

الاول فهم

يعني عرض من المعنى

ولحصر الدلالة اللفظية في عنوانها امر محقق لا شبهة فيه واما انحصار الدلالة اللفظية في
الوضعية والطبيعية والعقلية فبالاستقراء لا بالحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات
فان دلالة اللفظ اذا لم يكن مستندة الى الوضع ولا الى الطبع لا يلزم ان يكون مستندة
الى العقل قطعا لكنا استقرينا فلم نجد الا هذه الاقسام الثلثة   حتى يتلقى اي
كلما اطلق فان الدلالة المعتبرة في هذا الفن ما كانت كلية واما اذا فهم من اللفظ معنى
في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصحاب هذا الفن لا يحكمون بان هذا اللفظ دال
على ذلك المعنى خلافا لاصحاب العربية والاصول   للعلم بوضعه احترز به عن الدلالة
الطبيعية والعقلية وانما قال للعلم بوضعه اي بوضع ذلك اللفظ ولم يقل للعلم بوضعه له
اي [illegible] لا يختص بالدلالة المطابقة وانحصار الدلالة اللفظية الوضعية في الاقسام
الثلثة المذكورة بالحصر العقلي لان دلالة اللفظ بالوضع اما ان يكون على نفس
المعنى الموضوع او على جزءه او خارجه   وعلى الامكان العام تضمنا [illegible]
ان لفظ الامكان حين يطلق على الامكان الخاص يدل على الامكان العام فكذلك
تضمنا وذلك لا ينافي دلالته على الامكان العام ايضا مطابقة وذلك لانه اجتمع في الامكان
العام شيئان احدهما كونه جزء المعنى الموضوع له اعني الامكان الخاص والثاني كونه
موضوعا له فلا بد ان يدل لفظ الامكان عليه بالاعتبارين من ذينك الجهتين فاذا
اعتبرنا دلالته التضمنية صدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له
فاذا قيد تعريف المطابقة بقيد التوسط خرجت تلك الدلالة التضمنية عن تعريف المطابقة
لتحققها اي لتحقق تلك الدلالة التضمنية فانها ثابتة بواسطة وضع اللفظ
للامكان الخاص ولا مدخل فيها للوضع للامكان العام بل الوضع للامكان العام
سبب دلالة اخرى عليه هي مطابقية   وعلى الضرع التزاما لما كان الضرع مشتملا

على جهتين احداهما كونه لازما للموضوع له اعني الجزء والثانية كونه موضوعا
له فلفظ الشمس يدل عليه دلالتين احداهما مطابقة والاخرى التزاما ويصدق
على هذه الدلالة الالتزامية انها دلالة اللفظ على المعنى الموضوع فينتقض حد المطابقة
بالالتزام فاذا اعتبر قيد التوسط لم ينتقض   كان دلالته عليه مطابقة
يعني ان هناك دلالة مطابقية وان هناك دلالة تضمنية لما عرفت فتلك المطابقة
تدخل في حد التضمن ان لم يقيد بذلك القيد فاذا قيد فلا انتقاض
وعني به الضرع كان دلالته عليه مطابقية وهناك ايضا دلالة التزامية لما
عرفت فتامل   ولا [illegible] فان اللفظ لا يدل على كل امر خارج عن
المعنى الموضوع له والا لزم ان يكون كل لفظ وضع لمعنى دالا [illegible]
وهو ظاهر البطلان فلا بد للدلالة على الخارج من شرط واما الدلالة على معنى
الموضوع له اعني المطابقة فيكفي فيه العلم بالوضع فان السامع اذا علم ان اللفظ
المسموع موضوع لمعنى فلا بد ان ينتقل ذهنه من سماع اللفظ الى ملاحظة
ذلك المعنى وهذا هو الدلالة المطابقية وكذا اذا علم ان ذلك اللفظ موضوع
لمعان متعددة فانه عند سماعه ينتقل ذهنه الى ملاحظة تلك المعاني باسرها
فيكون دالا على كل واحد منها مطابقة وان لم يعلم ان مراد المتكلم ماذا من تلك
المعاني فان كون المعنى مرادا للمتكلم ليس معتبرا في دلالة اللفظ عليه اذ هي اعني
دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن كونه مفهوما من اللفظ سواء كان مرادا
للمتكلم اولا واما الدلالة التضمنية فلا يحتاج ايضا الى اشتراطه لان اللفظ اذا
وضع لمعنى مركب كان دالا على كل واحد من اجزائه دلالة تضمنية لان فهم
الجزء لازم لفهم الكل ولا يمكن ان يكون اللفظ موضوعا لخصوص معنى مركب

وهو اللزوم الذهني

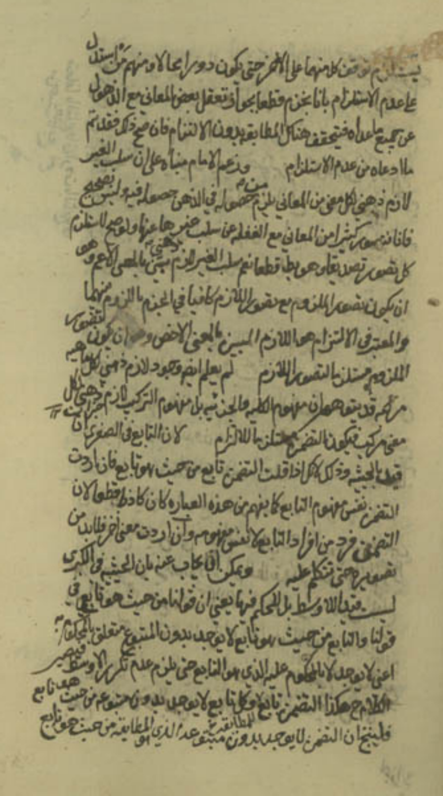
الواحد

من اجزائه غير متناهية حتى يلزم ان يكون دلالة اللفظ الواحد على المعاني
غير متناهية دلالة تضمنية ولا يمكن ايضا ان يوضع لفظ واحد لكل واحد من
معان غير متناهية باوضاع غير متناهية حتى يلزم كونه دالا بالمطابقة على ما لا
يتناهى   او لاجل انه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهم الدلالة التضمنية داخلة
في هذا القسم لان المعنى التضمني وان لم يوضع له اللفظ لكنه يلزم من فهم الموضوع
له فهمه قطعا   والعدم المضاف الى البصر يكون البصر خارجا عنه
المضاف اذا اخذ من حيث هو مضاف كانت الاضافة داخلة فيه والمضاف
والمضاف اليه خارجا عنه واذا اخذ من حيث هو هو كانت الاضافة فيه خارجة
عنه و... العمى هو العدم المضاف الى البصر من حيث هو مضاف فتكون
الاضافة الى البصر داخلة في مفهوم العمى ويكون البصر خارجا عنه
لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط هذا الدليل ايضا معترض اذ لا التزام
لا يستلزم التضمن فان المعنى البسيط اذا كان له لازم ذهني كان هناك التزام
بلا تضمن فغير متيقن قد يقال عدم استلزام المطابقة للالتزام متيقن
متيقن ويستدل عليه بانه لا يجب ان يكون لكل معنى لازم ذهني والا لزم من
تصور معنى واحد تصور لازمه وهكذا الى غير النهاية فيلزم من تصور
معنى واحد ادراك امور غير متناهية دفعة وهو محال فلا بد ان يكون هناك
معنى لا يكون له لازم ذهني فاذا وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى دل عليه
مطابقة ولا التزام ورد ذلك بجواز ان يكون بين معنيين تلازم متعاكس
فيكون كل واحد منهما لازما ذهنيا للآخر ولا استحالة في ذلك كما في
المتضايفين مثل الابوة والبنوة وذلك لان التلازم من الطرفين لا

العمى م

ومن تصور لازمه تصور اللازم لازمه

يستلزم

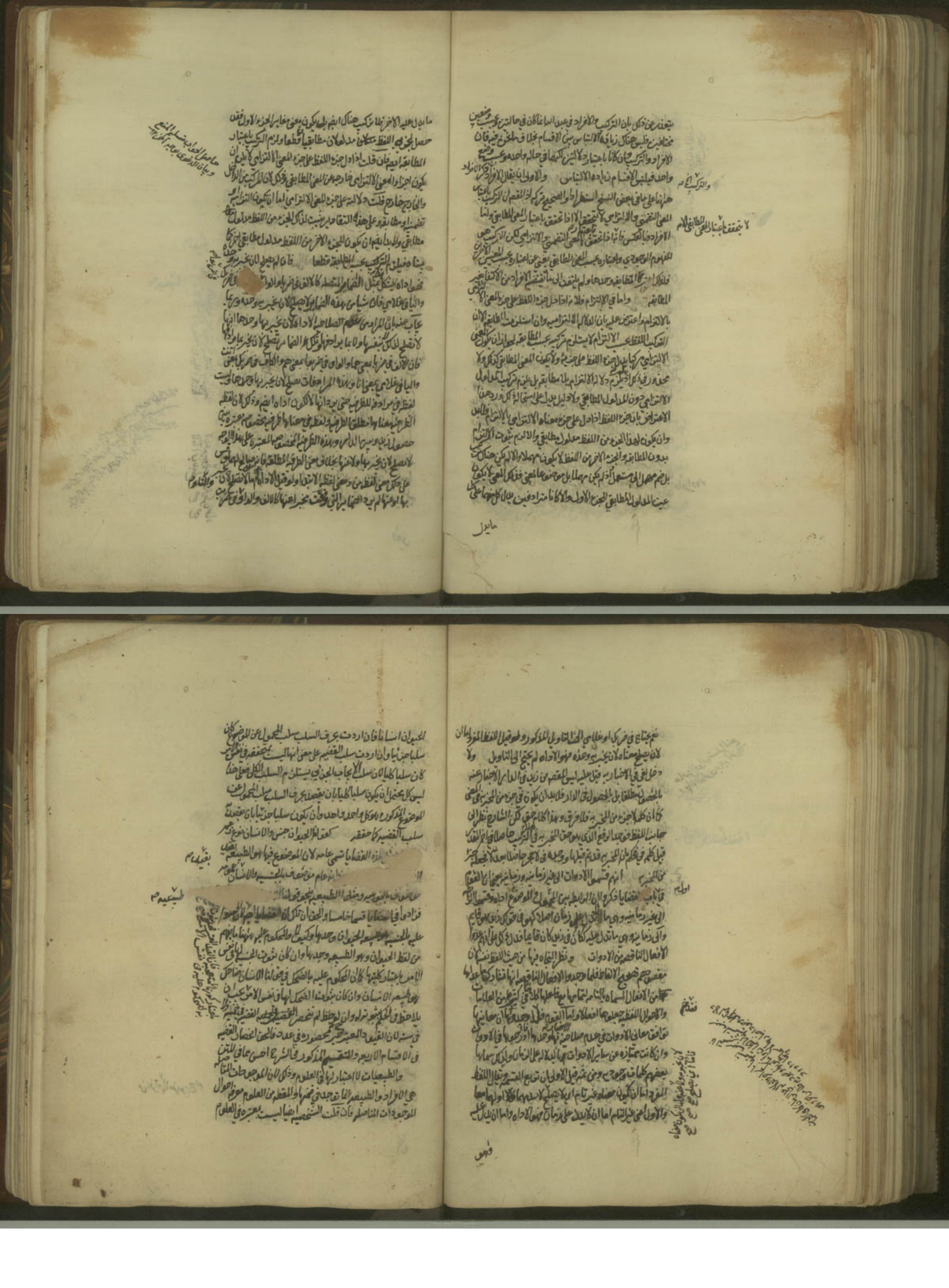

بيت ... لم يتوقف كل منهما على الآخر حتى يكون دورا محالا ومنهم من استدل
على عدم الاستلزام بانا نجزم قطعا بجواز تعقل بعض المعاني مع الذهول
عن جميع ما عداه فيتحقق هناك المطابقة بدون الالتزام فان صح ذلك فقد تم
ما ادعاه من عدم الاستلزام   وزعم الامام مبناه على ان سلب الغير
لازم ذهني لكل معنى من المعاني يلزم من حصوله في الذهن حصوله فيه وليس بصحيح
فانا نتصور كثيرا من المعاني مع الغفلة عن سلب غيرها عنها ولو صح لاستلزم
كل تصور تصورات غير متناهية قطعا ثم سلب الغير لازم ذهني بين بالمعنى الاعم وهو
ان يكون تصور الملزوم مع تصور اللازم كافيا في الجزم باللزوم بينهما
والمعتبر في الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الاخص وهو ان يكون تصور
الملزوم مستلزما لتصور اللازم   لم يعلم ايضا وجود لازم ذهني لكل ماهية
مركبة قد يتوهم ان مفهوم الكلية والجزئية بل مفهوم التركيب لازم ذهني لكل
معنى مركب فيكون التضمن مستلزما للالتزام   لان التابع في الصغرى اذا كان
قيد بالحيثية وذلك لانك اذا قلت التضمن تابع من حيث هو تابع فان اردت
التضمن نفس مفهوم التابع كما يفهم من هذه العبارة كان كاذبا قطعا لان
التضمن فرد من افراد التابع لا نفس مفهومه وان اردت معنى آخر فلا بد من
تصويره حتى يتكلم عليه   ويمكن ان يجاب عنه بان الحيثية في الكبرى
ليست قيدا للاوسط بل للحكم فيها يعني ان قولنا من حيث هو تابع في
قولنا والتابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع متعلق بالحكم
اعني لا يوجد لا بالمحكوم عليه الذي هو التابع حتى يلزم عدم تكرار الاوسط فيصير
الكلام هكذا التضمن تابع وكل تابع لا يوجد بدون متبوعه من حيث هو تابع
فينتج ان التضمن لا يوجد بدون متبوعه الذي هو المطابقة من حيث هو تابع

المتبوع ولا يخفى عليك ان قيد الحيثية في الكبرى لا يجوز ان يكون من تتمة المحكوم عليه
فانك اذا قلت التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون متبوعه وجعلت قيد كل
من حيث هو تابع من تتمة التابع كان المعنى مفهوم التابع لا يوجد بدون المتبوع
فلا يكون تلك القضية كلية بل طبيعية فلا تصلح كبرى للشكل الاول بل لا يكون لها
معنى محصل وان اردت به تعليل اتصاف ذات التابع بوصف التبعية بهذه الحيثية
او تقييده بها كان تعليلا للشيء بنفسه وهو فاسد ايضا فتعين ان الحيثية متعلقة
بالمحكوم به ويكون المعنى ان كل تابع لا يوجد بدون متبوعه موصوفا بالتبعية لذلك
المتبوع فلا يرد التابع الاعم فانه لا يوجد بدون متبوعه موصوفا بالتبعية له
لكن يخرج ما ذكره الشارح من ان اللازم من الدليل ان التضمن والالتزام
لا يوجدان بدون المطابقة موصوفين بوصف التبعية للمطابقة والمقصود انهما
لا يوجدان بدونها مطلقا ومنهم من قال صفة التبعية لازمة لماهيتي التضمن
والالتزام فاذا لم يوجدا بدون هذه الصفة لم يوجدا مطلقا فهذه القضية
المقيدة ملزومة للقضية المطلقة المطلوبة والاولى في بيان استلزامهما للمطابقة
ان يقال هما يستلزمان الوضع المستلزم للمطابقة فيستلزمانها قطعا
ومجموع المعنيين معنى رامي الحجارة يعني ان هذا المجموع معنى مطابقي
لهذا اللفظ يدل عليه مطابقة وذلك لان المطابقة دلالة اللفظ على المعنى الموضوع
له سواء كان هناك وضع واحد كدلالة الانسان على الحيوان الناطق او اوضاع
متعددة بحسب اجزاء اللفظ والمعنى كرامي الحجارة مثلا فان الجزء الاول منه
موضوع لمعنى والجزء الثاني موضوع لمعنى آخر فاذا اخذ مجموع المعنيين كان له
مجموع اللفظ موضوعا لمجموع المعنى لانه وضع جزء اللفظ لجزء المعنى بالوضع

اجزائه

اجزائه لا جزائه والمطابقة تعم القبيلتين معا   وهو العبودية لكنه ليس
جزء المعنى المقصود اي الذات المشخصة وذلك لان العبودية صفة للذات المشخصة
وليست داخلة فيها بل خارجة عنها وكذلك لفظة الله يدل على معنى لكن ليس ذلك المعنى ايضا
جزء الذات المشخصة وهو ظاهر وانما قال كعبد الله علما لانه اذا لم يكن علما كان
مركبا اضافيا كرامي الحجارة وكذلك الحيوان الناطق اذا لم يكن علما كان مركبا
تقييديا من الصفة والموصوف   وهي جزء معنى اللفظ المقصود اي الماهية
الانسانية جزء المعنى المقصود فيكون مفهوم الحيوان ايضا جزءا لذلك المعنى المقصود
لان جزء الجزء جزء   وانما اعتبر في القسم الاول جزء المعنى المقصود المطابقي جميعا
ولم يعتبر الدلالة مطلقا بحيث يندرج فيه التضمن والالتزام ايضا لان اعتبار التضمن
والالتزام بدون المطابقة فيهما لا يناسب المباحث وهم ثم اذا اعتبر مطلق الدلالة فاما
ان يشترط في التركيب دلالة جزء اللفظ على جزء معناه المطابقي وجزء معناه
التضمني وجزء معناه الالتزامي جميعا حتى اذا قصد بجزء اللفظ الدلالة على
جزء من معانيه الثلاثة كان مركبا واذا انتفت الدلالة بالقياس الى جميع اجزاء جميع
هذه المعاني او بالقياس الى بعضها كان مفردا واما ان يكتفى في التركيب بالدلالة
على جزء من اجزاء هذه المعاني وح يتحقق التركيب بالنظر الى المطابقة وحدها
وبالنظر الى غيرها وكذلك يتحقق الافراد بالنظر الى كل واحدة من الدلالات
لان عدم التركيب فاذا انتفى التركيب نظرا الى التضمن كان هناك افراد نظرا اليه
والاول مستبعد جدا فلذلك لم يتعرض له وبين ان الثاني يستلزم كون
اللفظ مركبا ومفردا معا نظرا الى الدلالتين واعترض بانه لا محذور في ذلك بل
هذا اولى بالجواز مما جوزه من تركيب اللفظ نظرا الى معنيين مطابقيين   وقد

وافراده م



يتغير عن ذلك بان التركيب والافراد في عين العبارة ان كان في حال التعبير وضعين مختلفين وطبق هناك زيادة الالتباس بين الاقسام بخلاف ما نحن فيه فان الافراد والتركيب وان كانا باعتبار دلالتين لكنهما في حالة واحدة وعبب وضع واحد فيلتبس الاقسام زيادة الالتباس والاولى ان يقال الافراد هنا على ما في بعض النسخ السطر الاول والصحيح تركه لان المقصود ان التركيب باعتبار المعنى التضمني والالتزامي لا يتحقق الا اذا تحقق باعتبار المعنى المطابقي ولما الافراد فبالعكس فانه اذا تحقق باعتبار المعنى التضمني والالتزامي لكن التركيب هو المفهوم الوجودي واعتباره بحسب المعنى المطابقي يغني عن اعتباره بحسب المعنيين الآخرين فلذلك ذكر المطابقة وحدها ولم يلتفت الى ما يقتضيه الافراد من الاكتفاء بغير المطابقة واما في الالتزام فلانه اذا دل جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي بالالتزام واعترض عليه بان الدلالة الالتزامية وان استلزمت المطابقة الا ان التركيب اللفظي بحسب الالتزام لا يستلزم تركيبه بحسب المطابقة لجواز ان يكون المعنى الالتزامي مركبا يدل جزء اللفظ على جزئه ولا يكون المعنى المطابقي كذلك ولا محذور فيه وكذا ذكره دلالة الالتزام بلا مطابقة بل يلزم تركيب ما يدل على الالتزامي دون المدلول المطابقي ولا دليل يدل على استحالة ذلك ورد هذا الاعتراض بان جزء اللفظ اذا دل على جزء معناه الالتزامي بالالتزام فلابد وان يكون لهذا الجزء من اللفظ مدلول مطابقي والا لزم ثبوت الالتزام بدون المطابقة والجزء الآخر من اللفظ لا يكون مهملا والا لم يكن هناك تركيب بل ضم مهمل الى مستعمل اذ لم يكن مهملا بل موضوعا لمعنى فذلك المعنى لا يكون عين المدلول المطابقي للجزء الاول والا كانا مترادفين بل كل منهما على

ما يدل

ما يدل عليه الآخر فلا تركيب هناك ايضا بل يكون معنى مغاير الجزء الاول فقد حصل للجزء من اللفظ معنيان مدلولان مطابقيان قطعا ولزم التركيب باعتبار المطابقة ايضا فان قلت اذا دل جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي لا يلزم ان يكون اجزاء المعنى الالتزامي خارجة عن المعنى المطابقي وذلك لان المركب من الداخل والخارج خارج قلت دلالته على جزء المعنى الالتزامي اما ان تكون التزامية او تضمنية او مطابقية وعلى هذه التقادير يثبت لذلك الجزء من اللفظ مدلول مطابقي ولابد ايضا ان يكون للجزء الآخر من اللفظ مدلول مطابقي آخر كما بيناه فيلزم التركيب بحسب المطابقة قطعا فان لم يصلح لان يخبر به وحده فهو اداة يشكل بمثل الضمائر المتصلة كالالف في ضربا والواو في ضربوا والياء في غلامي فان شيئا من هذه الضمائر لا يصلح لان يخبر به وحده وربما يجاب عنه بان المراد من عدم الصلاحية للاداة ان لا يخبر بها وحدها اذ بها لا تصلح لذلك بنفسها ولا بما يرادفها وتلك الضمائر تصلح لان يخبر بما يرادفها فان الالف في ضربا بمعنى هما والواو في ضربوا بمعنى هم والكاف في ضربك بمعنى انت والياء في غلامي بمعنى انا وهذه المرادفات تصلح لان يخبر بها وحدها وليست لفظة في مرادفة للظرفية حتى يرد انها لا تكون اداة ايضا وذلك لان لفظة الظرفية معناها مطلق الظرفية ولفظة في معناها ظرفية مخصوصة معتبرة بين حصول ذلك وبين الدار وهذه الظرفية المخصوصة المعتبرة على هذا الوجه لا تصلح لان يخبر بها ولا عنها بخلاف معنى الظرفية المطلقة فانه صالح لهما وليس على ذلك معنى لفظة من ومعنى لفظة الابتداء ولو قيل الاداة ما لا تصلح لان يخبر بها او عنها لم يرد الضمائر التي وقعت مخبرا عنها كالالف والواو في ضربا

نعم يحتاج في ضربك او غلامي الى التاويل المذكور وهو قبيل اللفظ المفرد اما ان لا يصلح معناه لان يخبر به وحده فهو الاداة لم يحتج الى التاويل ولا دخل للنفي في الاخبار به فيدل عليه ليس المقصود من زيد في الدار الاخبار عنه بالحصول مطلقا بل بالحصول في الدار فلابد ان يكون في جزء من المخبر به معنى كما ان كلمة الجزء من المخبر به فلا فرق وهذا الكلام حق لكن الشارح نظر الى جانب اللفظ فوجد الواقع الذي هو حق المخبر به في التركيب حاصلا في اخر الكلام قبل كلمة في فحكم بان المخبر به قد تم قبلها وجعله في لا جزء حاصلا بعد لا تجعله جزء من المخبر به انهم قسموا الادوات الى غير زمانية وزمانية يعني ان القوم في باب القضايا ذكروا ان الرابطة بين المحمول والموضوع اداة وقسموها الى غير زمانية وهي ما لا تدل على زمان اصلا كهو في قولك زيد هو قائم والى زمانية وهي ما تدل عليه ككان في زيد كان قائما فدل ذلك على انهم عدوا الافعال الناقصة من الادوات ونظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة انها تتصرف تصرف غيرها من الافعال المسماة بالتامة لتمامها مع فاعلها كلا في كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها افعالا واما المنطقيون فلما وجدوها ان معانيها توافق معاني الادوات في عدم صلاحيتها للاخبار بها ادرجوها في الادوات وان كانت ممتازة عن سائر الادوات بدلالتها على الزمان ولذلك سماها بعضهم كلمات وجودية ومن ثمة قيل الاولى ان تربع القسمة ويقال اللفظ المفرد اما ان يكون معناه غير تام اي لا يصلح لان يخبر بها الا او لها معا والاول اعني غير التام اما ان لا يدل على زمان فهو الاداة واما ان يدل عليه

وهو

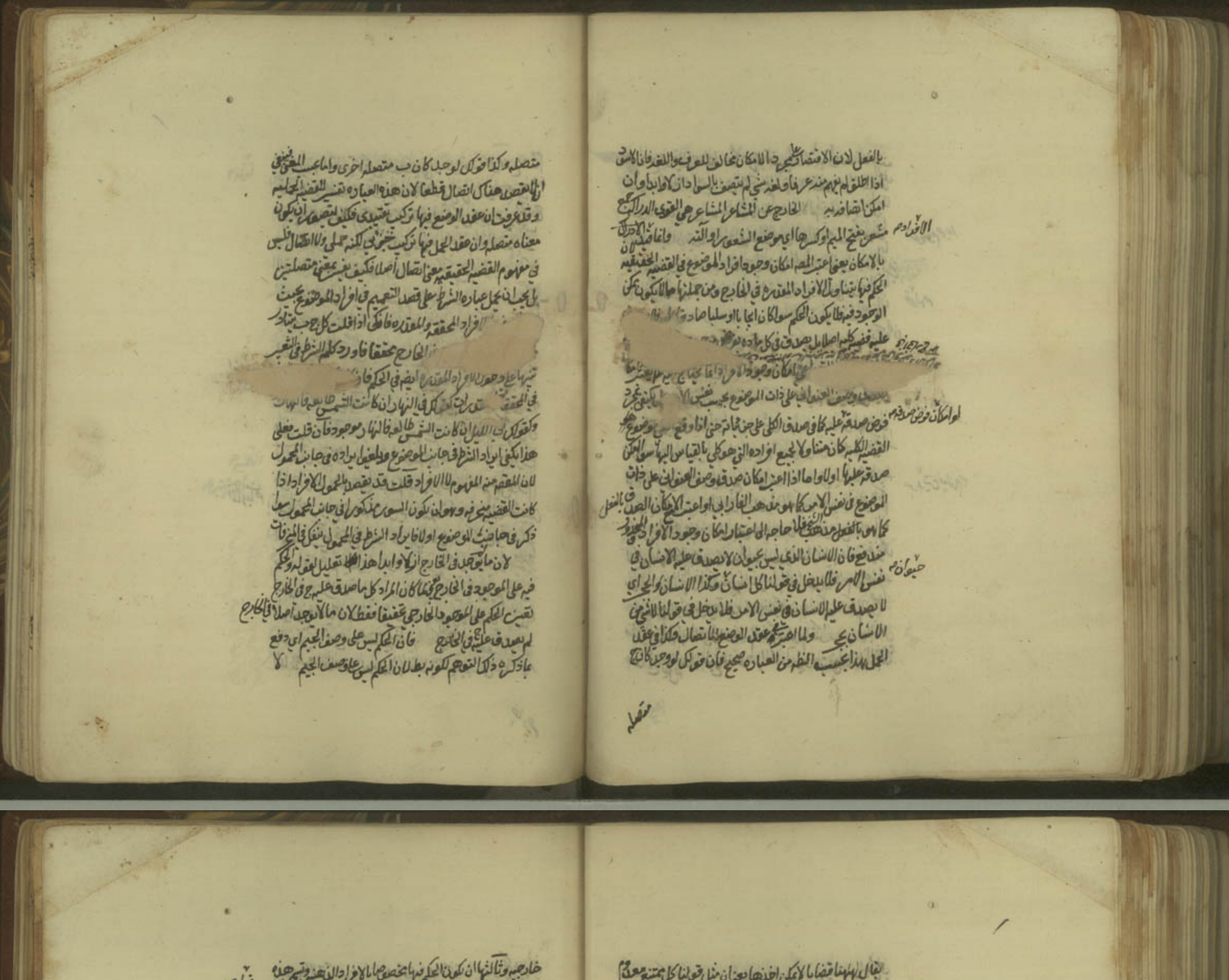
الحيوان انسانا فان اردت بحرف السلب سلب المحمول عن الموضوع كان سلبا جزئيا وان اردت سلب القضية على معنى انها ليست بمتحققة في نفس الامر كان سلبا كليا لان سلب الايجاب الجزئي يستلزم السلب الكلي فعلى هذا ليس كل يحتمل ان يكون سلبا كليا بان يقصد بحرف السلب سلب المحمول عن الموضوع المذكور وهو كل واحد واحد وان يكون سلبا جزئيا بان يقصد به سلب القضية كما حققنا كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع [illegible] هذه القضايا تسمى عامة لان الموضوع فيها هو الطبيعة [illegible] نوع عام موصوف بالجنسية والانسان موصوف بالنوعية ومثل الطبيعية بنحو قولنا فزادوا في القضايا قسما خامسا والحق ان تلك القضايا لان الحكم عليه بالجنسية هو طبيعة الحيوان وحدها وكيف لا والمحكوم عليه ههنا ما يفهم من لفظ الحيوان وهو الطبيعة وحدها وان كان ثبوت الجنسية لها في نفس الامر باعتبار كليتها كما ان المحكوم عليه بالضحك في قولنا الانسان ضاحك هو طبيعة الانسان وان كان ثبوت الضحك لها في نفس الامر بحسب ان يلاحظ في الحكم ثبوتها وان لوحظ لم ينحصر القضية في الخمس في ستة لان القيد المعتبر غير محصور في عدد فالحق انحصار القضية في الاقسام الاربعة والتقسيم المذكور في الشرح احسن مما في المتن والطبيعيات لا اعتبار لها في العلوم وذلك لان الموجبات المتعارفة هي الافراد والطبيعة انما توجد في ضمنها والمقصود من العلوم معرفة احوال الموجودات المتاصلة فان قلت الشخصية ايضا ليست بمعتبرة في العلوم

اذ لا يبحث فيها عن الاشخاص قلت هي معتبرة في ضمن المحصورات بخلاف الطبيعية
فانها ليست معتبرة لا في ذاتها ولا في ضمن المحصورات لان الحكم فيها على الافراد
لا على الطبايع وايضا الشخصية قد تقوم في النظم مقام الكلية فينتج كبرى الشكل
الاول نحو هذا زيد وكل زيد حيوان فهذا حيوان بخلاف الطبيعية فانها لا
تنتج في كبرى الشكل الاول كقولنا زيد انسان والانسان نوع مع انه لا
يصدق فزيد نوع تنبيها ان هذه الفايدة يمكن تحصيلها بان يقال
كل موضوع محمول لكن يفوت فايدة [illegible]
هذا ج وب كالنهم في قسم [illegible]
[illegible] يعني اخذوا مفهوم النوع والجنس وغيرهما مطلقا
من غير اسناده الى طبيعة خاصة نوعيتها وجنسيتها كالانسان والحيوان
جعلوا هذه المفهومات المجردة عن خصوصيات الطبايع [illegible] اليها
بابرها يحكم ما عليها فيكون الاحكام الواردة عليها متناولة لجميع طبايع
الاشياء فلذلك صارت مباحث التصورات قوانين منطبقة على الجزئيات
وكذلك اخذوا مفهومات القضايا وجردوها عن الخصوصيات واجروا
عليها الاحكام فصارت مباحث التصديقات ايضا قوانين منطبقة على
الجزئيات فصارت مباحث الفن كلها قوانين كلية يعرف منها احوال جزئياتها
فليس معناه ان كل مفهوم ج هو مفهوم ب فقد تبين فيما سبق ان لفظ
كل يستعمل ببيان كمية الافراد فاذا قيل كل ج علم ان المراد ما صدق عليه
مفهوم ج والا كانت لفظة كل زايدة لا فايدة فيها الا ان يراد بها معنى
الكلي فمعنى كل اي كلي هو ج وهو مستبعد جدا ما اولى ان يقال اذا قلنا
من افراد لا مفهوم ج ص

كل مفهوم ج هو ب فلا نعني ان مفهوم ج هو مفهوم ب والا لم يكن هناك حمل بحسب
المعنى بل بحسب اللفظ ولا نعني به ايضا ان مفهوم ج يصدق على مفهوم ب
والا لكانت قضية طبيعية غير معتبرة في العلوم بل نعني به ان ما صدق عليه
ج من الافراد يصدق عليه ب واذا قلنا ج بلفظ كل كان المعنى كل ما صدق
عليه ج من الافراد يصدق عليه ب فان قلت كان ان يجعل اعتبار من
قد عرفت ان كل مفهوم وما صدق عليه من الافراد فلكل واحد من ج وب
[illegible] عليه فيتصور هناك معان اربعة الاول ان مفهوم ج
[illegible] الثاني ان ما صدق عليه ج من الافراد
حيث [illegible] المراد الثالث ان ما صدق عليه
وهو ايضا [illegible] ان ما صدق عليه الموضوع هو بعينه ما صدق عليه المحمول
سواء الخص ما صدق على المحمول فيما صدق عليه الموضوع او لم ينحصر واذا
انحل ما صدق عليه كل مفهوم القضية ثبوت الشيء لنفسه فيكون ضروريا
فتنحصر القضايا في الضرورية فان حملت على ثبت لزيادة الافراد فيها
معا ينبغي ان لا يكون في القضية حمل بحسب المعنى لاتحاد المحمول والموضوع
ج في الحقيقة ولذلك قال ضرورة ثبوت الشيء لنفسه قلت هما وان اتحدا
حقيقة لكنهما اختلفا من جهة ان الافراد اعتبرت في جانب الموضوع من حيث
انها يصدق عليها ج وفي المحمول من حيث انها يصدق عليها ب وهذا القدر
من الاختلاف والتغاير كاف في صحة الحمل بحسب المعنى واما اعتبار التغاير
في مفهوم واحد باعتبار ذلك لا علم بالعنوان فضعيف ملتفت اليه فلذلك قال
هناك بعدم الحمل حينئذ انحصار القضايا في الضرورية الرابع ان مفهوم
كلي لوم
مفهوم م

ج ما صدق عليه ب وهو ايضا ليس من القضايا المعتبرة لما عرفت من ان الحكم
على الافراد دون الطبيعة والحاصل ان المعتبر في جانب الموضوع هو الافراد
وفي جانب المحمول هو المفهوم هذا في القضايا المعتبرة في العلوم اخل القسم
منها كما عرفت اجراء الاحكام على الذاتي بما المتأصلة في الوجود مال اليها
والذاتي المتأصلة هي الافراد والاحوال هي المفهومات لا يقال هذه
شبهة تمسك بها في ابطال الحمل يلزم ما ذكرتم من ان الحمل لا يكون مقبلا الا
حمل بحسب المعنى بل بحسب اللفظ فقط لانه يجاب [illegible]
لتلك الشبهة نقرها ان [illegible]
[illegible] على الحمل فيكون [illegible]
[illegible] باطل الحمل كان حقا لكان حقا [illegible] شارح هذا
الجواب بانه انما يصح اذا كان مدعى الخصم موجبه واما اذا ادعى سالبه فلا يصح
هذا الجواب قطعا بل يجب ان يقال مفهوم ج وب متغايران ولا نعني بحمل
ب على ج ان مفهوم ج عين مفهوم ب ليلا يلزم الحكم باتحاد المتغايرين
بل نعني كما تقدم ان ما صدق عليه مفهوم ج من الافراد يصدق عليه مفهوم
ب وصدق الامور المتغايرة في المفهومات على ذات واحدة جايز
كصدق الانسان والضاحك والماشي وغير ذلك من المفهومات المتغايرة
على زيد والحاصل ان نقول قد حملت مفهوم ب هو هو على ما صدق عليه ج
اما ان يكون عين مفهوم ب فلا حمل بحسب المعنى او غيره فيلزم الحكم بان احد
المتغايرين هو الاخر وهو باطل بل نقول صدق مفهوم ج على ما صدق
صدق عليه ايضا لانهما ان اتحدا فلا صدق بحسب المعنى وان تغايرا لم
قوله م
حط خ

فيصح ان يقال احدهما هو الاخر لا تعقيبا ولا اخبارا فقد تضاعفت
الشبهة بذلك والجواب الحق فلا تنحسم مادتها الا بتحقيق معنى الصدق والحمل
فنقول لا بد في الحمل من تغاير ظاهر نحو هذا والا لم يتصور منهما حمل اصلا
ولا بد ايضا ان يتحدا وجودا بحسب الخارج سواء كان محققا او موهوما
لان المتغايرين في الوجود الخارجي المحقق او الموهوم يستحيل ان يحمل احدهما
على الاخر مع بديهة سواء فرض بينهما اتصال او لا فمعنى الحمل اتحاد المتغايرين
[illegible] خارجا محققا او موهوما كما حقق في موضعه والعنوان
[illegible] يكون جزءا لها وقد يكون خارجا عنها وذلك لان
العنوان [illegible] ما صدق عليه [illegible]
احد الاقسام [illegible] فان اتصاف الطبيعة النوعية بالمحمول ليس
بالاستقلال بل باستقلال شخص من اشخاصها به اذ لا وجود لها الا في
ضمن شخص فلو اعتبر الطبيعة النوعية مع الاشخاص كان ذلك يجب المعنى تكرارا
لانه لما اعتبر ثبوت المحمول لجميع الاشخاص فقد اندرج فيه ثبوته للطبيعة
النوعية التكرار لا يقال انما يلزم التكرار اذا لم يكن للطبيعة النوعية حكم
يختص بها وذلك لم اذ لا يلزم من عدم وجودها الا في ضمن اشخاصها ان
لا يكون لها احكام مخصوصة بها فان طبيعة الانسان كلية وعامة الى غير ذلك
من الاحوال التي لا يشاركها فيها اشخاصها لانا نقول الكلام في اعتبار
الطبيعة مع الاشخاص في قضية واحدة فلا يكون بدا ان يكون الحكم الذي فيها
مشتركا بينهما فههنا اعني في الاحكام المشتركة يلزم التكرار وبالفعل
عند الشيخ انما عدل الشيخ عن مذهب الفارابي واعتبر مع الامكان الثبوت
الموهوم م بدا
قوله م
لاتصاف كهيج
من اثنين فيلزم م



بالفعل لان الانتصاف بمجرد الامكان مخالف للعرف واللغة فان الاسود
اذا اطلق لم يفهم منه عرفا ولغة شي لم يتصف بالسواد ازلا وابدا وان
امكن اتصافه به الخارج عن المشاعر المشاعر هي القوى الدراكة جمع
مشعر بفتح الميم او كسرها اي موضع الشعور او آلته وانما قيل الادراك لان
بالامكان بمعنى اعتبر المص امكان وجود افراد الموضوع في القضية الحقيقية
الحكم فيها يتناول الافراد المقدرة في الخارج ومن جملتها ما لا يكون يمكن
الوجود فيه فلا يكون الحكم سواء كان ايجابا او سلبا صادقا [illegible]
عليه فقضية كلية اصلا بل يصدق في كل مادة [illegible]
[illegible] امكان وجود الافراد [illegible]
[illegible] وصف العنوان على ذات الموضوع بحسب نفس الامر [illegible]
فرض صدقه عليه كما في صدق الكلي على جزئياته حتى اذا وقع [illegible] موضوع
القضية الكلية كان متناولا لجميع افراده التي هو كلي بالقياس اليها سواء امكن
صدقه عليها اولا واما اذا اعتبر امكان صدق وصف العنوان على ذات
الموضوع في نفس الامر كما هو مذهب الفارابي او اعتبر الامكان الصدق بالفعل
كما هو بالفعل مذهب الشيخ فلا حاجة الى اعتبار امكان وجود الافراد المعدوم
متنع فان الانسان الذي ليس بحيوان لا يصدق عليه الانسان في
نفس الامر فلا يدخل في قولنا كل انسان وكذا الانسان لو الحجر اي
لا يصدق عليه الانسان في نفس الامر فلا يدخل في قولنا لا شي من
الانسان بحجر ولما اعتبر الشيخ عقد الوضع للاتصال وكذا في عقد
الحمل هذا بحسب الظاهر من العبارة صحيح فان قولك لو وجد كان ج

متصلة

متصلة وكذا قولك لو وجد كان ب متصلة اخرى واما بحسب المعنى فيبقى
ان لا يكون هناك اتصال قطعا لان هذه العبارة تفسير للقضية الحملية
وقد عرفت ان عقد الوضع فيها تركيب تقييدي فكيف يتصور ان يكون
معناه متصلة وان عقد الحمل فيها تركيب خبري لكنه حملي ولا اتصال فليس
في مفهوم القضية الحقيقية معنى اتصال اصلا فكيف يفسر بمعنى متصلتين
بل يجب ان يحمل عبارة الشرط على قصد التعميم في افراد الموضوع بحيث
[illegible] افراد المحققة والمقدرة فانك اذا قلت كل ج ب يتبادر
[illegible] الخارج محققا فاورد كلمة الشرط في التعبير
تنبيها على دخول الافراد المقدرة ايضا في الحكم [illegible]
في المحقق [illegible] لكن في النهار ان كانت الشمس طالعة فالنهار
وكقولك في الليل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان قلت فعلى
هذا يكفي ايراد الشرط في جانب الموضوع ولا يحتاج الى ايراده في جانب المحمول
لان المقصود منه المفهوم لا الافراد قلت قد يقصد بالمحمول الافراد اذا
كانت القضية منحرفة وهو ان يكون السور مذكورا في جانب المحمول سواء
ذكر في جانب الموضوع اولا فايراد الشرط في المحمول لينفك في المنحرفات
لان ما يوجد في الخارج ازلا وابدا هذا تعليل لقوله والحكم
فيه على الموجود في الخارج يعني لما كان المراد كل ما صدق عليه ج في الخارج
تعين الحكم على الموجود الخارجي محققا فقط لان ما لا يوجد اصلا في الخارج
لم يصدق عليه ج في الخارج فان الحكم ليس على وصف الجيم اي دفع
لما ذكره ذلك التوهم لكونه باطلا لان الحكم ليس على وصف الجيم لا

يقال ههنا قضايا لا يمكن اخذها يعني ان مثل قولنا كل ممتنع معدوم
قضية لا يمكن اخذها خارجية وهو ظاهر اذ ليس افراد الموضوع موجودة
في الخارج محققا او مقدرا ولا حقيقية اذ لا يمكن وجود افراده في الخارج
وقد اعتبر في الحقيقية امكان وجود الافراد كما مر واجاب بان المقصود ضبط
القضايا المستعملة في العلوم في الاغلب وما ذكرتم مما لا يستعمل الا
نادرا فلم يلتفتوا اليه اذ لم يمكنهم ادراجه في القواعد بسهولة ومنهم من جعل
ومنهم من جعل امثال هذه القضايا ذهنية فقال معنى [illegible]
ان كلما يوجد [illegible] ممتنع في الذهن انه [illegible]
[illegible] ثلثة اقسام حقيقية يتناول الحكم فيها على جميع الافراد
المحققة والمقدرة وخارجية يتناول الحكم فيها على جميع الافراد الخارجية
المحققة فقط وذهنية يتناول الحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن
والاولى ان يقال احوال الاشياء تنحصر على ثلثة اقسام قسم يتناول الا
فراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة وهذا القسم يسمى لوازم
الماهيات كالزوجية للاربعة والفردية للثلثة وتساوي الزوايا القائمتين
للمثلث وقسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة والسكون والاضاءة
والاحراق وقسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والذاتية والجنسية وغيرها
فينبغي ان يعتبر ثلث قضايا احدها ان يكون الحكم فيها على جميع الافراد
الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا او مقدرا كالقضايا الهندسية
والحسابية وتسمى هذه حقيقية ثانيها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد
الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كالقضايا الطبيعية وتسمى هذه قضية

خارجية وثالثها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الذهنية وتسمى هذه
قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق واذن يكون بينهما عموم وخصوص
من وجه العموم والخصوص بحسب الافراد وما في حكمها من المركبات التقييدية
انما هو بحسب الصدق اعني الحمل على شي كما مر واما في القضايا فلا يتصور
صدقها بمعنى حملها على شي لان القضية كقولنا زيد قائم لا يحمل على موجود ولا
على قضية اخرى فالعموم والخصوص وساير النسب المذكورة فيما سبق انما تعتبر
[illegible] بحسب صدقهما اي تحققهما في الواقع فان القضيتان المتساويتان
[illegible] واحد منهما في نفس الامر يستلزم [illegible] الاخرى
[illegible]
فيقال [illegible] يصادق على الانسان اي [illegible]
والوجه [illegible] يعني فيقال صدقت هذه القضية في الواقع وعلى
هذا يكون السالبة الكلية الخارجية اعم من ذلك لان نقيض الاخص اعم فلما
كانت الموجبة الجزئية الخارجية اخص كان نقيضها اعني السالبة الخارجية اعم
ومنه السالبتين مباينة جزئية وذلك لما عرفت من ان الامرين اللذين
بينهما عموم من وجه يكون بين نقيضيهما مباينة جزئية فلما كان بين الموجبتين
الكليتين عموم من وجه كان بين نقيضيهما اعني السالبتين الجزئيتين مباينة
جزئية يوثر في مفهومهما اي يوجب اختلاف مفهوم القضية قطعا فان
قولك زيد كاتب قضية وزيد لا كاتب قضية اخرى يتغاير مفهومهما في الحقيقة
ولما اختلف العنوان بالعدول والتحصيل فلا يوجب اختلافا قطعا في مفهوم
القضية فانه اذا كانت لذات واحدة وصفان احدهما وجودي كالجماد والاخر





بعض ب ليس ج بالاطلاق فلانه لو كذب لصدق كل ب ج دائما وتضمه [illegible]

[illegible] بالضرورة او دائما كل ج ب مادام

ج [illegible] دوام ونقول كل ب

ج د [illegible] بالاطلاق فلو صدق

كل ب [illegible] ب ج بالاطلاق

احتمل [illegible] ورثيا فلا يتم فيه هذا

البيان [illegible] الشكل الاول على ما تسمعه

فلابد [illegible] التي صدق عليها ج و ب

مادام [illegible] بالفعل والا لكان ج دائما فيكون

ب دا [illegible] ج وقد كان ج لا دائما هف

واذا صدق [illegible] ق بعض ج ليس ج بالفعل

وهو منهوم [illegible] طريق في الاصل الكلي او اقتصر على البيان

في الاصل الجزئي [illegible] وقتيان والوجوديتان والمطلقة العامة

تنعكس مطلقة عامة لانه اذا صدق كل ج ب باحدى الجهات صدق بعض ب ج بالاطلاق والا فلا شيء من ب ج دائما وهو مع الاصل ينتج لا شيء من ج ج دائما هف

وان ثبت عكست نقيض العكس في الموجبات ليصدق فنقيض

الاصل او الاخص منه للقدم في بيان عكوس القضايا ثلث طرق

الخلف وهو ضم نقيض العكس مع الاصل لينتج محالا والافتراض وهو فرض ذات

الموضوع شيئا معينا وحمل وصفي الموضوع والمحمول عليه ليحصل مفهوم العكس

وهو لا يجري الا في الموجبات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيها [illegible]

الخلف

قدماء المنطقيين ذهبوا الى انعكاس الممكنتين ممكنة عامة واستدلوا عليه
... اصدق بعض ج ب بالامكان صدق بعض ب ج
... فيصدق بعض ج ب
ج بالضرورة وانه محق
... ب د فد ب بالامكان
... عكس فانه لو كذب بعض
... ليس الحد لا شيء من ج ب
بالضرورة ... هذه الدلايل الاتم اما
الاول ... الاول والثالث وستعرف الجوا
عقيم واما الثاني ... وريه كنفسها وقد تبين انها لا
تنعكس الا دايمة ... ليل ابدل على الانعكاس ولا على عدمه
توقف فيه واعلم انا ... على ما هو مذهب الشيخ ظهر عدم انعكاس
الممكنة لان مفهوم ... بالامكان ومفهوم العكس انه ما هو
ب بالفعل ج بالامكان ويجوز ان يكون ب بالامكان ولا يخرج من القوة الى
الفعل اصلا فلا يصدق العكس وهذا يصدق المثال المذكور في السالبة الضرورية فانه
يصدق كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان ويكذب بعض ما هو مركوب زيد
بالفعل حمار بالامكان لان كل ما هو مركوب زيد بالفعل فرس بالضرورة ولا شيء من
الفرس بحمار بالضرورة فلا شيء مما هو مركوب زيد بالفعل بحمار بالضرورة واما ان
اعتبرناه بالامكان كما هو مذهب الفارابي تنعكس الممكنة كنفسها لان مفهومها ان ما هو
ج بالامكان فهو ب بالامكان فما هو ب بالامكان ج بالامكان لا محالة وتنبيه لكل

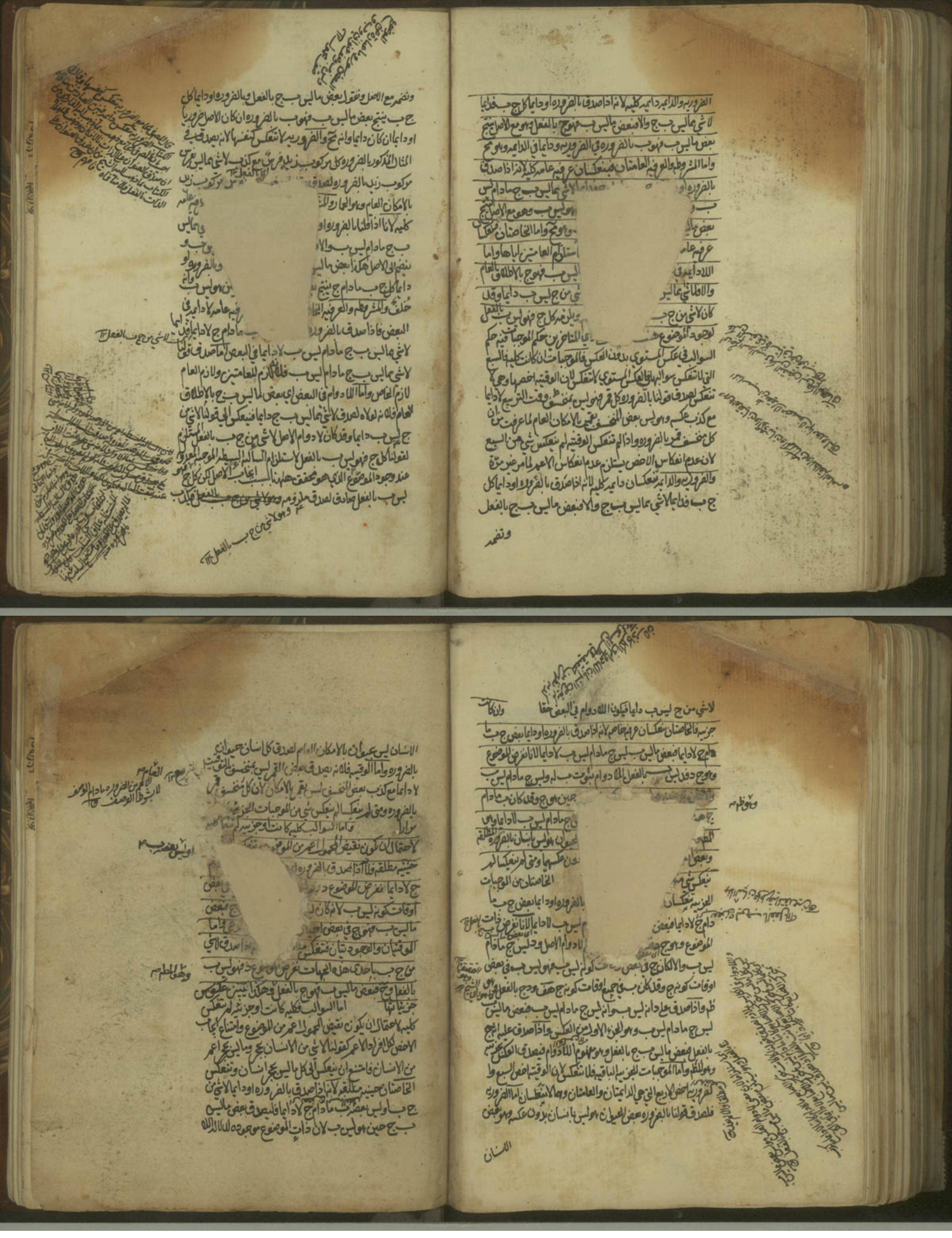
من

من هذه المباحث ان انعكاس السالبة الضرورية كنفسها مستلزم لانعكاس الممكنة العامة
كنفسها وبالعكس كل ذلك بطريق العكس واما الشرطية فالمتصلة الموجبة كلية
كانت او جزئية تنعكس موجبة جزئية والسالبة الكلية سالبة كلية اذ لو صدق نقيض
العكس لانتظم مع الاصل قياسا منتجا ... السالبة الجزئية فلا تنعكس لصدق
قولنا قد لا يكون اذا كان ...
فلا يتصور فيها العكس لعدم ... المتصلة
ان كانت موجبة فسواء كانت ... جزئية
وان كانت سالبة كلية تنعكس ... لا انتظم
مع الاصل قياسا منتجا للمحال اما ... كان او قد لا
اذا كان اب فج د وجب ... فالعكس و الا
فليس البتة اذا كان ج د فاب ... قد يكون اذا كان اب
فج د وليس البتة اذا كان ج د فاب ... اب فاب وهو مع
ضرورة صدق قولنا كلما كان اب فاب ... واذا كانت سالبة فلانه اذا
صدق ليس البتة اذا كان اب فج د فليس البتة اذا كان ج د فاب والا فقد
يكون اذا كان ج د فاب وهو مع الاصل ينتج قد لا يكون اذا كان ج د فج د هف
واما انها لا تنعكس الموجبة الكلية كلية لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم وامتناع استلزام
العام للخاص كليا كصدق قولنا كلما كان الشيء انسانا كان حيوانا لو عكسه كليا كاذب
واما السالبة الجزئية فلا تنعكس لصدق قولنا قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو
انسان مع كذب قد لا يكون اذا كان هذا انسانا كان حيوانا لانه كلما كان هذا
انسانا كان حيوانا هذا كله ... لزومية واما اذا كانت اتفاقية فان كانت اتفاقية
اقسام المنفصلة

خاصة لم يعلم عكسها الا ان معناها موافقة صادق لصادق فكما ان هذا الصادق يوافق
ذلك الصادق كذلك يوافق ذلك هذا ولا فايدة فيه وان كانت عامة لم تنعكس لجواز موافقة
الصادق المقدر بدون العكس حيث لا يكون التقدير صادقا واما المنفصلة فلا يتصور
فيها العكس لعدم امتياز جزئيها بالطبع وقد عرفت ذلك في صدر البحث
البحث ... الاول من القضية نقيض الثاني
والثاني ... في الصدق قال
قدماء المنطقيين ... في جزءها اولا ونقيض الاول ثانيا
مع بقاء الكيف ... حيوان كان عكسه كلما ليس بحيوان
ليس بانسان ... العكس المستوي والعكس حتى ان الموجبة
الكلية تنعكس كنفسها ... تنعكس الى قولنا كلما ليس ب ليس
ج والا فبعض ما ليس ... الى قولنا بعض ج ليس ب
وقد كان كل ج ب ... هذا خلف بعض ما ليس ب ج وكل ج ب
ينتج بعض ما ليس ب ج ... والموجبة الجزئية لا تنعكس لصدق قولنا بعض الحيوان
لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان والسالبة كلية كانت او جزئية تنعكس
الى سالبة جزئية فانا اذا قلنا لا شيء من ج ب او ليس بعض ج ب فليصدق ليس
بعض ما ليس ب ليس ج والا فكل ما ليس ب ليس ج وينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل ج ب وقد كان لا شيء او ليس بعض ج ب هف وهكذا الشرطية المتصلة
الموجبة الكلية تنعكس كنفسها لانه اذا صدق كلما كان اب فج د فكلما لم يكن ج د
لم يكن اب لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم والا لجاز انتفاء اللازم مع بقاء
الملزوم وهو مما يهدم الملازمة بينهما والموجبة الجزئية لا تنعكس لصدق قولنا قد يكون

اذا كان

اذا كان الشيء حيوانا كان لا انسانا وكذب قولنا قد يكون اذا كان الشيء انسانا لم
يكن حيوانا والسالبتان تنعكسان الى سالبة جزئية لانه اذا صدق ليس البتة
او قد لا يكون اذا كان اب فج د فقد لا يكون اذا لم يكن ج د لم يكن اب والا
فكلما لم يكن ج د لم يكن اب وينعكس الى كلما كان اب كان ج د وقد كان ليس
البتة او قد لا يكون ...
لم يصدق العكس لصدق ...
قولنا ليس بعض ما ليس ج ب ...
السالبة المعدولة اعم من الموجبة ...
منعوا تلك الطريقة غير والتعريف ...
القضية نقيض الثاني والثاني ... وموافقته في
الصدق فالمراد من القضية ههنا ... خلاف القضية المذكورة
في تعريف العكس المستوي فانها ... الثاني من الاصل وجعل
الجزء الاول نقيضا له ويوخذ الجزء الاول من الاصل ويجعل الجزء الثاني عينه فاذا
قلنا عكس قولنا كل انسان حيوان اخذنا الحيوان وجعلنا الجزء الاول نقيضه
اي اللاحيوان واخذنا الانسان وجعلنا الجزء الثاني عينه فيحصل لا شيء مما ليس
حيوانا بانسان وهي القضية المطلوبة من العكس والاوضح ان يقال انه جعل نقيض
الجزء الثاني من الاصل اولا وعين الجزء الاول ثانيا مع المخالفة في الكيف
اما الموجبات فان كانت كلية فسبع منها وهي الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان و
المطلقة العامة لا تنعكس سوالبها بالعكس المستوي فلا تنعكس لانه يصدق بالضرورة
كل قمر فهو ليس بمنخسف وقت التربيع لا دايما وتنعكس كما عرفت و



الضروريه والدايمه دايمه كليه لانه اذا صدقا بالضروره او دايما كل ج ب فدايما
لا شي مما ليس ب ج والا فبعض ما ليس ب ج فهو ج بالفعل وهو مع الاصل ينتج
بعض ما ليس ب فهو ب بالضروره في الضروريه ودايما في الدايمه وهو محال
واما المشروطه والعرفيه العامتان فتنعكسان عرفيه عامه كليه لانه اذا صدق
بالضروره او [illegible] لا شي مما ليس ب ج مادام ليس
ب و [illegible] هو ليس ب وهو مع الاصل ينتج
بعض ما [illegible] وهو محال واما الخاصتان فتنعكسان
عرفيه عا[مه] [illegible] استلزم العامتين اياها واما
اللادايمه [illegible] ليس ب فهو ج بالاطلاق العام
والا فلا شي مما ليس [illegible] شي من ج ليس ب دايما وقد
كان لا شي من ج ب [illegible] بالضروره كل ج فهو ليس ب بالفعل
لوجود الموضوع [illegible] المتاخرين حكم الموجبات فيه حكم
السوالب في عكس المستوي بدون العكس فالموجبات ان كانت كليه فالسبع
التي لا تنعكس سوالبها في العكس المستوي لا تنعكس لان الوقتيه اخصها وهي
لا تنعكس لصدق قولنا بالضروره كل قمر فهو ليس بمنخسف وقت التربيع لا دايما
مع كذب عكسه وهو ليس بعض المنخسف بقمر بالامكان العام لما عرفت من ان
كل منخسف قمر بالضروره واذا لم تنعكس الوقتيه لم تنعكس شي من السبع
لان عدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم لما مر غير مره
والضروريه والدايمه تنعكسان دايمه كليه لانه اذا صدق بالضروره او دايما كل
ج ب فدايما لا شي مما ليس ب ج والا فبعض ما ليس ب ج بالفعل

ونضمه

ونضمه مع الاصل ونقول بعض ما ليس ب ج بالفعل وبالضروره او دايما كل
ج ب ينتج بعض ما ليس ب فهو ب بالضروره ان كان الاصل ضروريا
او دايما ان كان دايما وانه محال والضروريه لا تنعكس كنفسها لانه يصدق في
المثال المذكور بالضروره كل مركوب زيد فرس مع كذب لا شي مما ليس بفرس
مركوب زيد بالضروره لصدق [illegible] بمركوب زيد
بالامكان العام وهو الحمار والكن [illegible]
كليه لانا اذا قلنا بالضروره او [illegible] مما ليس
ب ج مادام ليس ب والا [illegible] ب ج و
ننضم الى الاصل هكذا بعض ما ليس [illegible] وبالضروره او
دايما كل ج ب مادام ج ينتج [illegible] هو ليس ب وانه
خلف والمشروطه والعرفيه الخا[صتان] [illegible] عرفيه عامه لا دايمه في
البعض فاذا صدق بالضروره [illegible] مادام ج لا دايما فدايما
لا شي مما ليس ب ج مادام ليس ب لا دايما في البعض اما صدق قولنا
لا شي مما ليس ب ج مادام ليس ب فلانه لازم للعامتين ولازم العام
لازم الخاص واما اللادوام في البعض اي بعض ما ليس ب ج بالاطلاق
العام فلانه لولاه لصدق لا شي مما ليس ب ج دايما فينعكس الى قولنا لا شي من
ج ليس ب دايما وقد كان لا دوام الاصل لا شي من ج ب بالفعل المستلزم
لقولنا كل ج فهو ليس ب بالفعل لاستلزام السالبه البسيطه الموجبه المعدوله
عند وجود الموضوع الذي هو محقق ههنا بسبب ايجاب الاصل لكن كل ج فهو
ليس ب بالفعل صادق لصدق ملزومه وهو لا شي من ج ب بالفعل فيكذب

لا شي من ج ليس ب دايما فيكون اللادوام في البعض حقا وان كانت
جزئيه فالخاصتان تنعكسان عرفيه خاصه لانه اذا صدق بالضروره او دايما بعض ج ب ما
دام ج لا دايما فبعض ما ليس ب ليس ج مادام ليس ب لا دايما لانا نفرض الموضوع
وهو ج د فد ليس ب بالفعل للادوام بثبوت ب له وليس ج مادام ليس ب
[illegible] حين هو ج وقد كان ب مادام
ج [illegible] ج مادام ليس ب لا دايما وهي
[illegible] هو ليس بانسان بالضروره المطلقه
وبعض [illegible] عكسها ومتى لم تنعكسا لم
تنعكس شي [illegible] الخاصتان من الموجبات
الجزئيه تنعكسان [illegible] بالضروره او دايما بعض ج ب ما
دام ج لا دايما فبعض [illegible] ليس ب لا دايما لانا نفرض ذات
الموضوع وهو ج [illegible] لا دوام الاصل و د ليس ج مادام
ليس ب والا لكان ج في بعض [illegible] كونه ليس ب فهو ليس ب في بعض
اوقات كونه ج وقد كان ب في جميع اوقات كونه ج هف و د ج بالفعل وهو
ظ واذا صدق على د انه ليس ب وانه ليس ج مادام ليس ب فبعض ما ليس
ليس ج مادام ليس ب وهو الجزء الاول من العكس واذا صدق عليه انه ج
بالفعل فبعض ما ليس ب ج بالفعل وهو مفهوم اللادوام فيصدق العكس بجزئيه
وهو المطلوب واما الموجبات الجزئيه الباقيه فلا تنعكس لان الوقتيه اخص السبع
الضروريه اخص الاربع التي هي الدايمتان والعامتان وهما لا تنعكسان اما الضروريه
فلصدق قولنا بالضروره بعض الحيوان هو ليس بانسان بدون عكسه وهو بعض

الانسان

الانسان ليس بحيوان بالامكان العام لصدق كل انسان حيوان
بالضروره واما الوقتيه فلانه يصدق بعض القمر ليس بمنخسف بالتوقيت
لا دايما مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان لان كل منخسف قمر
بالضروره ومتى لم تنعكسا لم تنعكس شي من الموجبات الجزئيه
مرارا واما السوالب كليه كانت او جزئيه لم تنعكس كليه
لاحتمال ان تكون نقيض المحمول اعم من الموضوع [illegible]
حينيه مطلقه فلانا اذا صدق بالضروره [illegible]
ج لا دايما نفرض الموضوع د [illegible] بعض
اوقات كونه ليس ب لانه كان [illegible] فبعض
ما ليس ب فهو ج في بعض احيان [illegible] واما
الوقتيتان والوجوديتان فتنعكس [illegible] صدق لا شي
من ج ب باحدى هذه الجهات نفرض الموضوع د فهو ليس ب
بالفعل و ج فبعض ما ليس ب فهو ج بالفعل وهكذا يبين عكوس
جزئياتها اما السوالب فكليه كانت او جزئيه لم تنعكس
كليه لاحتمال ان يكون نقيض المحمول اعم من الموضوع وامتناع ايجاب
الاخص لكل افراد الاعم كقولنا لا شي من الانسان بحجر وما ليس بحجر اعم
من الانسان فامتنع ان ينعكس الى كل ما ليس بحجر انسان وتنعكس
الخاصتان حينيه مطلقه لانه اذا صدق بالضروره او دايما لا شي من
ج ب ما دام ج لا دايما فليصدق بعض ما ليس
ب ج حين هو ليس ب لان ذات الموضوع موجوده الا الا الله

دوام الاصل عليه منعكس [illegible] فليس ج ب و هو مفهوم الجزء الاول و ج
في بعض اوقات كونه ليس ب لانه كان ليس ج في جميع اوقات كونه
ج واذا صدق على دائما ليس ب وانه ج في بعض اوقات كونه ليس
بعض ماليس ب ج حين هو ليس ب و هو المدعى هذا ما [illegible] في
الكتاب والصواب انه ايضا كان عينه لا دائمه اما العينيه فلما ذكر
[illegible] صدق على دائما ليس ج بالفعل والا لكان ج دائما
[illegible] سلب [illegible] دوام الحجم وقد كان لا دائما
[illegible] ليس ج بالفعل صدق بعض ما
[illegible] دوام واما الوقتيتان و الوجوديتان
[illegible] ج او ليس بعضه ب با حدى
هذه الجهات [illegible] بعض ماليس ج ب بالاطلاق في العام
نفرض الموضوع د فد ليس ب و هو مفهوم الجزء الاول و د ج بالفعل
[illegible] دوام فبعض ماليس ب ج بالاطلاق و هو المطلوب وانما لم ينعكس
[illegible] دوام والضروره الى العكس لجواز ان يكون ج لد ضروريا فلا
يصدق د ليس ج بالامكان كما صدق لنا ليس بعض الانسان بكاتب لا
بالضروره مع كذب بعض الكاتب انسان لا بالضروره لان كل كاتب
انسان بالضروره واما بواقي السوالب والشرطيه موجبه
كانت او سالبه فغير معلومه الانعكاس لعدم الظفر بالبرهان
من الناس من ذهب الى انعكاس السوالب الباقيه والشرطيات اما
انعكاس الفعليات منها فلانه اذا صدق لا شي من ج ب بالاطلاق فبعض

ماليس

ماليس ب ج بالاطلاق والا فلا شي مماليس ب ج دائما و ينعكس الى قولنا فلا
شي من ج ليس ب دائما و يلزمه كل ج ب دائما وقد كان لا شي من ج ب بالاطلاق
هف واما انعكاس الممكنات فلانا اذا قلنا لا شي من ج ب بالامكان الخاص والعام فبعض
ماليس ب ج بالامكان العام والا فلا شي مماليس ب ج بالضروره فلا شي من ج ليس ب
بالضروره و يلزمه كل ج ب بالضروره و هو ينافي الاصل واما انعكاس الشرطيه الموجبه
فلانه اذا صدق كلما كان ا ب فج د فليس البته اذا لم يكن ج د كان [illegible] و الا فقد
يكون اذا لم يكن ج د كان ا ب و هو مع الاصل ينتج قد يكون [illegible] ج د فج د
وانه محال او ينعكس الى قولنا قد يكون اذا كان ا [illegible] ب و [illegible]
للنقيض واما انعكاس الشرطيه السالبه [illegible] كان ا ب فج
د فقد يكون اذا لم يكن ج د فا ب [illegible] ج د فا ب فقد
لا يكون اذا كان ا ب لم يكن ج د [illegible] كان ا ب فج د و هو
يناقض الاصل ولما لم تتم هذه الادله [illegible] بدليل آخر توقفوا في
الانعكاس و عدمه اما الدليل الاول فلانا لا نسلم ان قولنا لا شي من ج ليس ب دائما
يستلزم كل ج ب دائما لان السالبه المعدوله لا تستلزم الموجبه المحصله واما الثاني
فلا نسلم ان قولنا لا شي مماليس ب ج بالضروره ينعكس الى قولنا لا شي من ج ليس ب
بالضروره لما عرفت من ان السالبه الضروريه لا تنعكس كنفسها ولئن سلمنا لكن لا نسلم
استلزام لا شي من ج ليس ب بالضروره لكل ج ب بالضروره و سند المنع ما مر انفا
واما الثالث فلانا لا نسلم استحاله قولنا قد يكون اذا لم يكن ج د فج د لثبوت الملازمه
الجزئيه بين كل امرين ولو كانا نقيضين ببرهان من الشكل الثالث و هو انه كلما
تحقق النقيضان تحقق احدهما وكلما تحقق النقيضان تحقق الاخر فقد يكون

اذا تحقق احد النقيضين تحقق الاخر ولا نسلم ان استلزام ا ب للنقيضين محال لجواز
ان يكون ا ب محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال واما الرابع فلانا لا نسلم ان قولنا قد لا
يكون اذا كان ا ب لم يكن ج د يستلزم قد يكون اذا كان ا ب فج د لجواز ان لا يكون
الشي ملزوما لاحد النقيضين فان الكل زيد لا يستلزم الكل عمرو ولا نقيضه
البحث الرابع في تلازم الشرطيات اما المتصله الموجبه الكليه فتستلزم منفصله مانعه
الجمع من عين المقدم ونقيض التالي ومانعه الخلو من نقيض المقدم و عين التالي
منعا لسير [illegible] اربع متصلات والا لبطل اللزوم والانفصال واما المنفصله
الحقيقيه [illegible] مقدم اثنين منها عين الجزئين وتاليهما نقيض
الاخر و مقدم [illegible] الجزئين وتاليهما عين الاخر وكل واحده
غير الحقيقيه [illegible] الجزئين المراد بالمتصله هنا
البا اعني باب [illegible] و المنفصله العناديه فمتى صدق اللزوم
الكلي بين امرين [illegible] عين الملزوم ونقيض اللازم و منع الخلو
بين نقيض الملزوم و عين اللازم وهذان الانفصالان يتعاكسان على اللزوم اي
متى تحقق منع الجمع بين امرين يجب ان يكون عين كل واحد منهما مستلزما لنقيض
الاخر و متى تحقق منع الخلو بين امرين يكون نقيض كل منهما مستلزما لعين الاخر
اما ان اللزوم بين الامرين يستلزم الانفصالين فلانه لولا ذلك لبطل اللزوم
بينهما فانه على تقدير اللزوم بين الامرين لو لم يصدق منع الجمع بين عين
الملزوم و نقيض اللازم لجاز ثبوت الملزوم مع نقيض اللازم فيجوز وقوع
الملزوم بدون اللازم [illegible] فيبطل الملازمه بينهما وكذلك لو لم يصدق منع
الخلو بين نقيض الملزوم و عين اللازم لجاز ارتفاع نقيض الملزوم و عين

اللازم

اللازم فيجوز ثبوت الملزوم بدون اللازم فيبطل الملازمه بينهما هف واما ان
الانفصالين يتعاكسان على اللزوم فلانه لولاه لبطل الانفصال فانه اذا تحقق منع
الجمع بين امرين فلو لم يجب ثبوت نقيض الاخر على تقدير عين كل واحد منهما
لجاز ثبوت عين الاخر على ذلك التقدير فيجوز اجتماع العينين فلا يكون بينهما منع
الجمع وكذلك اذا تحقق منع الخلو بين امرين فلو لم يجب ثبوت عين الاخر
على تقدير نقيض كل منهما لجاز ثبوت نقيض الاخر على ذلك التقدير فيجوز ارتفاعهما
فلا يكون بينهما منع الخلو والمنفصله الحقيقيه تستلزم اربع متصلات مقدم
متصلتين عين احد الجزئين و تاليهما نقيض الاخر [illegible] الاخرين نقيض
احد الجزئين وتاليهما عين الاخر اي متى [illegible] حقيقي بين امرين
استلزم عين كل واحد منهما نقيض الا[illegible] منهما عين الاخر اما
الاول فلانه لو لم يجب ثبوت نقيض [illegible] عين كل واحد منهما لجاز
ثبوت عين الاخر على ذلك التقدير [illegible] او كان بينهما انفصال
حقيقي هف واما الثاني فلانه لو لم يجب ثبوت عين الاخر على تقدير نقيض
كل واحد منهما لجاز ثبوت نقيض الاخر على تقدير نقيض كل واحد منهما فيجوز
ارتفاع الجزئين فلا يكون بينهما انفصال حقيقي والمقدر خلافه هف وكل واحده
من غير الحقيقيه اي من مانعتي الجمع والخلو تستلزم الاخرى مركبه من نقيضي
جزئيها فمهما صدق منع الجمع بين امرين صدق منع الخلو بين نقيضيهما فانه
لو جاز ارتفاع النقيضين لجاز اجتماع العينين فلا يكون بينهما منع الجمع ومهما
صدق منع الخلو بين امرين صدق منع الجمع بين نقيضيهما فانه لو جاز اجتماع
النقيضين لجاز ارتفاع العينين فلا يكون بينهما منع الخلو

المقالة الثالثة في القياس وفيها خمسة فصول الفصل الاول في تعريف القياس واقسامه

القياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر

المقصد الاقصى والمطلب الاعلى من هذا الفن الكلام في القياس لانه العمدة في استحصال المطالب التصديقية وحده انه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه قول مركب من قضيتين اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما ان العالم حادث فالقول هو المركب اما المفهوم العقلي وهو جنس القياس المعقول واما الملفوظ وهو جنس للقياس الملفوظ والمراد من القضايا ما فوق قضية واحدة ليتناول القياس البسيط المؤلف من قضيتين كما ذكرنا والقياس المركب من قضايا فوق اثنتين كما سيجي ولحترز به عن [illegible] من هذا لذاتها عكسها المستوي وعكس نقيضها فانها لا تسمى قياسا وقو[illegible]ه الى ان تلك القضايا لا يجب ان تكون مسلمة في نفسها بل يجب ان تكون [illegible] عنها قول آخر ليندرج في الحد القياس الصادق المقدمات وكا[illegible]سان حجر وكل حجر جاد فان هاتين القضيتين وان كذبتا الا انهما بحيث لو سلمتا لزم عنهما ان كل انسان جاد وقوله لزم عنها يخرج الاستقراء والتمثيل فان مقدماتهما اذا سلمت لا يلزم عنهما شي آخر لامكان تخلف مدلولهما عنهما وقوله لذاته يحترز به عن ما يلزم لا لذاته بل بواسطة مقدمة غريبة كما في قياس المساواة وهو ما يتركب من قضيتين متعلق محمول اولهما يكون موضوع الاخرى كقولنا آ مساو لب وب مساو لج فانهما يستلزمان ان آ مساو لج لكن لا لذاتهما بل بواسطة مقدمة غريبة وهي ان كل مساو للمساوي للشي مساو له ولذلك لم يتحقق ذلك الاستلزام الا حيث يصدق هذه المقدمة كما في قولنا آ ملزوم لب وب ملزوم لج فا ملزوم لج لان ملزوم الملزوم

ملزوم

ملزوم وقولنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت لان ما في الشي الذي هو في الاخر يكون فيه واما اذا لم يصدق تلك المقدمة فلم يحصل منه شي كما اذا قلنا آ مباين لب وب مباين لج لم يلزم منه ان آ مباين لج لان مباين المباين للشي لا يجب ان يكون مباينا وكذلك اذا قلنا آ نصف ب وب نصف ج لم يحصل منه ان آ نصف ج لان نصف النصف لا يكون نصفا وقوله قول آخر اراد به ان القول اللازم يجب ان يكون مغايرا لكل واحدة من المقدمات فانه لو لم يعتبر ذلك في القياس لزم ان يكون كل قضيتين قياسا كيف كانتا لاستلزامهما احديهما وهذا الحد منقوض بالقضية المركبة المستلزمة لعكسها المستوي وعكس نقيضها فانه يصدق عليها انه قول مؤلف من قضيتين يستلزم لذاته [illegible] الاخر [illegible] لا يسمى قياسا

وهو استثنائي ان كان عين النتيجة او نقيضه[illegible] [illegible] فيه بالفعل كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم [illegible] متحيز لكنه جسم ينتج انه متحيز [illegible] مذكور فيه ولو قلت لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم ونقيضه [illegible] واقتراني ان لم يكن كذلك كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل

القياس اما استثنائي او اقتراني لانه اما ان يكون عين النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل او لا يكون شي منهما مذكورا فيه بالفعل والاول استثنائي كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج انه متحيز فهو بعينه مذكور في القياس او لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم ونقيضها اي قولنا انه جسم مذكور في القياس وانما سمي استثنائيا لاشتماله على حرف الاستثناء اعني لكن والثاني اقتراني كقولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف حادث فالجسم حادث فليس هو ولا نقيضه مذكورا في القياس بالفعل وسمي اقترانيا لاقتران الحدود فيه وانما قيد ذكر النتيجة

او نقيضها في التعريفين بالفعل لانه لو لم يقيد لدخل الاقتراني في حد القياس الاستثنائي اذ النتيجة مركبة من مادة وهي طرفاها ومن صورة وهي هيئتها التاليفية ومادتها مذكورة فيها [illegible] ومادة النتيجة [illegible] فتكون النتيجة مذكورة فيها بالقوة فلو اطلق ذكر النتيجة في التعريف انتقض تعريف الاستثنائي منعا وتعريف الاقتراني جمعا لانتفاء احد الامرين اللازم وهو اما بطلان تعريف القياس او بطلان تقسيمه الى القسمين لان الاستثنائي ان لم يكن قياسا بطل التقسيم والا كان تقسيما للشي الى نفسه والى غيره وان كان قياسا بطل التعريف لانه اعتبر فيه ان يكون القول اللازم مغايرا لكل واحدة من المقدمات واذا كانت النتيجة مذكورة في القياس بالفعل لم تكن مغايرة لكل واحدة [illegible] فانا نقول لا نسلم ان النتيجة اذا كانت مذكورة في القياس بالفعل لم تكن مغايرة لكل [illegible] تلك المقدمات وانما تكون كذلك لو لم تكن النتيجة جزء المقدمة وهو تم فان المقد[illegible] الاستثنائي ليس قولنا الشمس طالعة بل استلزامه لوجود النهار لا تفا[illegible] ونقيضها قضية لاحتمالها الصدق والكذب والمذكور في القياس الاستثنائي ليس نقيضه فلا يكون عين النتيجة او نقيضها قضية مذكورين بالفعل لانا نعني بالمراد به ان يكون طرفا النتيجة او نقيضها [illegible] مذكورين فيه بالترتيب الذي في النتيجة وعلى هذا [illegible] الاشكال

وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة والمقدمة التي فيها الاكبر الكبرى والتي فيها الاصغر الصغرى والمكرر بينهما يسمى حدا اوسط واقتران الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب والهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين يسمى شكلا وهو اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما

فهو

فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع

القياس الاقتراني اما حملي ان تركب من حمليتين او شرطي ان لم يتركب منهما ولما كان الحملي ابسط فلنبتدئ به ونقول القول اللازم باعتبار حصوله من القياس يسمى نتيجة وباعتبار استحصاله منه يسمى مطلوبا وكل قياس حملي لا بد فيه من مقدمتين احديهما تشتمل على موضوع المطلوب كالجسم في المثال المذكور وثانيتهما على محموله كالحادث وهما يشتركان في حد كالمؤلف فموضوع المطلوب يسمى اصغر لانه في الاغلب يكون اخص والاخص اقل افرادا فيكون اصغر ومحموله يسمى اكبر لانه لما كان اعم فهو اكثر افرادا والحد المشترك المكرر بين الاصغر [illegible] الاكبر [illegible] يسمى حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب والمقدمة التي فيها الاصغر صغرى لانها ذات الاصغر والتي فيها الاكبر كبرى لانها ذات الاكبر واقتران [illegible] الصغرى بالكبرى في ايجابهما وسلبهما وكليتهما وجزئيتهما يسمى قرينة وضربا والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين بحسب حمله عليهما او وضعه لهما او حمله على احدهما ووضعه للاخر يسمى شكلا وهو اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الرابع وانما وضعت الاشكال في هذه المراتب لان الشكل الاول على النظم الطبيعي فان النظم الطبيعي هو الانتقال من موضوع المطلوب الى الحد الاوسط ثم منه الى محموله حتى يلزم منه الانتقال من موضوعه الى محموله وهذا لا يوجد الا في الاول فلهذا وضع في المرتبة الاولى ثم وضع الشكل الثاني لانه



اقرب الاشكال الباقية اليه لمشاركته اياه في صغراه وهي اشرف المقدمتين لاشتمالها
على موضوع المطلوب الذي هو اشرف من المحمول اذ المحمول انما يطلب لاجله اما ايجابا او سلبا
ثم الشكل الثالث لان له قربا ما اليه لمشاركته اياه في اخس المقدمتين ثم الرابع اذ
لا قرب له اصلا لمخالفته اياه في المقدمتين وبعده عن الطبع جدا اما الشكل
الاول فشرطه ايجاب الصغرى والا لم يندرج الاصغر في الاوسط وكلية الكبرى والا
لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم عليه بالاصغر وضروبه
المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل ج ب وكل
ب ا فكل ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج
ب ولا شيء من ب ا ينتج فلا شيء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى جزئية
ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الرابع من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء
من ب ا فبعض ج ليس ا ونتائج هذا الشكل بينة بذاتها اعلم
ان لانتاج الاشكال الاربع شرائط بحسب كيفية المقدمات وكميتها وشرائط
بحسب جهة المقدمات اما الشرائط التي بحسب الجهة فستاتيك بيانها في فصل المختلطات
واما الشرائط التي بحسب الكيفية والكمية ففي الشكل الاول امران احدهما بحسب الكيفية
ايجاب الصغرى وثانيهما بحسب الكمية كلية الكبرى اما الاول فلان الصغرى لو
كانت سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يحصل الانتاج لان الكبرى تدل
على ان ما ثبت له الاوسط فهو محكوم عليه بالاكبر والصغرى على تقدير كونها سالبة
حاكمة بان الاوسط مسلوب عن الاصغر فالاصغر لا يكون داخلا فيما ثبت له
الاوسط فالحكم على ما ثبت له الاوسط لا يتعدى الى الاصغر فلا يلزم النتيجة واما

الثاني

الثاني فلان الكبرى لو كانت جزئية لكان معناها ان بعض الاوسط محكوم عليه بالاكبر
وجاز ان يكون الاصغر غير ذلك البعض فالحكم على بعض الاوسط لا يتعدى الى الاصغر
مثلا يصدق كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس ولا يصدق بعض الانسان فرس
وضروبه المنتجة باعتبار هذين الشرطين اربعة لان الضروب الممكنة الانعقاد في كل
شكل ستة عشر فانك قد علمت ان القضية منحصرة في الشخصية والمحصورة والمهملة لكن
الشخصية منزلة منزلة الكلية لانتاجها في كبرى هذا الشكل فاذا قلنا هذا زيد وزيد
انسان انتج بالضرورة هذا انسان والمهملة في قوة الجزئية فالقضية المعتبرة ليست
الا المحصورة وهي اربعة الكليتان والجزئيتان وهي معتبرة في الصغرى والكبرى
فاذا قرنت احدى الصغريات الاربع باحدى الكبريات الاربع يحصل ستة عشر ضربا
لكن اشتراط الامر الاول اسقط ثمانية اضرب الصغريان السالبتان مع الكبريات
الاربع والامر الثاني اربعة اخرى الصغريان الموجبتان مع الجزئيتين فلم يبق الا
اربعة اضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل ج ب وكل
ب ا فكل ج ا الثاني من كليتين والكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب
ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى جزئية موجبة
ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فليس
فبعض ج ا ونتائج هذه الضروب بينة بذاتها لا تحتاج الى برهان واعلم ان
ههنا كيفيتين ايجاب وسلب واشرفهما الايجاب لانه وجود والسلب عدم و
الوجود اشرف من العدم وكميتين الكلية والجزئية واشرفهما الكلية لانها اضبط
وانفع في العلوم واخص من الجزئية والاخص لاشتماله على امر زائد اشرف فعلى هذا

تكون الموجبة الكلية اشرف المحصورات لاشتمالها على الشرفين واخسها السالبة الجزئية
لاحتوائها على الخستين والسالبة الكلية اشرف من الموجبة الجزئية لان شرف السلب الكلي
باعتبار الكلية وشرف الايجاب الجزئي بحسب الايجاب وشرف الايجاب من جهة واحدة وشرف
الكلي من جهات متعددة ولما كان المقصود من الاقيسة نتائجها رتبت باعتبار ترتيب نتائجها ان
قدم المنتج الاشرف على غيره واما الشكل الثاني فشرطه اختلاف مقدمتيه
بالكيف وكلية الكبرى والا لحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج وهو صدق القياس مع ايجاب
النتيجة تارة ومع سلبها اخرى ولا ينتج الا سالبة لانتاج الشكل الثاني شرطان
بحسب الكيفية والكمية اما بحسب الكيفية فاختلاف مقدمتيه في الكيف بان تكون احديهما موجبة
والاخرى سالبة واما بحسب الكمية فكلية الكبرى وذلك لانه لو لم يتحقق احد الشرطين لحصل
الاختلاف وهو صدق القياس تارة مع الايجاب واخرى مع السلب والاختلاف موجب
للعقم اما لزوم الاختلاف على تقدير انتفاء الشرط الاول فلانه لو اتفقت المقدمتان
في الكيف فاما ان تكونا موجبتين او سالبتين وايا ما كان يتحقق الاختلاف اما اذا
كانتا موجبتين فلانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو
بدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس حيوان كان الحق السلب واما اذا كانتا سالبتين فلصدق
قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر والحق السلب ولو بدلنا الكبرى بقولنا
لا شيء من الناطق بحجر فالحق الايجاب واما لزوم الاختلاف على تقدير انتفاء الشرط الثاني
فلانه لو كانت الكبرى جزئية فهي اما ان تكون موجبة او سالبة وعلى كلا التقديرين
يتحقق الاختلاف اما على تقدير ايجابها فلصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض
الحيوان فرس والصادق الايجاب ولو قلنا بدل الكبرى وبعض الصاهل فرس كان
الصادق السلب واما على تقدير سلبها فلصدق قولنا كل انسان حيوان وبعض الجسم

ليس

ليس بحيوان والصادق الايجاب او بعض الحجر ليس بحيوان فالحق السلب
اما ان الاختلاف موجب لعقم القياس فلانه لما صدق مع الايجاب لم يكن
منتجا للسلب ولما صدق مع السلب لم يكن منتجا للايجاب لان المعنى بالانتاج
استلزام القياس لاحدهما وضروبه المنتجة ايضا اربعة الاول
من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شيء من
ا ب فلا شيء من ج ا بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج نقيض
الصغرى وبانعكاس الكبرى ليرتد الى الاول الثاني من كليتين والكبرى موجبة
ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا بالخلف وعكس
الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس
بعض ج ا بالخلف وبعكس الكبرى ليرجع الى الاول او بفرض موضوع الجزئية د فكل
د ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من د ا ثم نقول بعض ج د ولا شيء من د ا
فبعض ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب فبعض ج ليس ا بالخلف
الضروب المنتجة في الشكل الثاني بحسب مقتضى الشرطين ايضا اربعة لانه يسقط
باعتبار الشرط الاول ثمانية اضرب السالبتان والموجبتان الكليتان والجزئيتان
والمختلفتان وباعتبار الشرط الثاني اربعة الكبرى الجزئية الموجبة مع السالبتين
والسالبة الجزئية مع الموجبتين فبقيت الضروب المنتجة اربعة الاول من
كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من
ج ا بيانه بالخلف والعكس اما الخلف فهو في هذا الشكل ان يوخذ نقيض النتيجة

وبجعل صغرى لان نتائج هذا الشكل سالبة فنقيضها هو الموجبة يصلح لصغروية الشكل الاول وبجعل كبرى القياس لانها كليتها تصلح لكبروية الشكل الاول فينتظم منها قياس من الشكل الاول ينتج ما ينافي الصغرى فيقال لو لم يصدق لا شيء من ج الصدق بعض ج او نضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج من الشكل الاول بعض ج ليس ب وقد كانت الصغرى كل ج ب هذا خلف والخلف لا يلزم من الصورة لانها بديهية الانتاج فيكون من المادة وليس من الكبرى لانها مفروضة الصدق فتعين ان يكون من نقيض النتيجة فيكون محالا والنتيجة حقا واما العكس فبان نعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول وينتج النتيجة المذكورة فيقال متى صدقت القرينة صدقت الصغرى مع عكس الكبرى ومتى صدقت الصغرى مع عكس الكبرى صدقت النتيجة فمتى صدقت القرينة صدقت النتيجة وهو المطلوب الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا بالخلف والعكس اما الخلف فبالطريق المذكور واما العكس فلا يمكن بعكس الكبرى لانها لايجابها لا تنعكس الا جزئية والجزئية لا تنتج في كبرى الشكل الاول بل بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فاذا عكسنا لا شيء من ج ب الى لا شيء من ب ج وجعلناها كبرى لكبرى القياس وقلنا كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج من ثاني الاول لا شيء من ا ج وهو ينعكس الى لا شيء من ج ا وهو المطلوب الثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس ا بالخلف والعكس كما مر والافتراض وهو ان تفرض موضوع الصغرى د فكل د ب وكل د ج ثم نضم المقدمة الاولى الى الكبرى ويقال كل د ب ولا شيء من ا ب لينتج من ثاني هذا الشكل لا شيء من د ا ثم نعكس المقدمة الثانية

الى

الى بعض ج د وتضم مع نتيجة القياس الاول هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا لينتج من الشكل الاول بعض ج ليس ا وهو المطلوب فالافتراض يكون ابدا من قياسين احدهما من ذلك الشكل ولكن من ضرب اجلى والاخر من الشكل الاول الرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب فبعض ج ليس ا ولا يمكن بيانه بالعكس لا بعكس الكبرى لانها تنعكس جزئية والجزئية لا تصلح لكبرى الشكل الاول ولا بعكس الصغرى لانها لا تقبل العكس وبتقدير قبولها لا تنفع في كبرى الشكل الاول فبيانه بالخلف او بالافتراض اذا كانت السالبة الجزئية مركبة لتحقق وجود الموضوع واعاد ترتيب الضروب في كل الترتيب لان الضربين الاولين منتجان للكلي فلا بد من تقديمهما على الاخرين وقدم الاول على الثاني والثالث على الرابع لاشتمالهما على صغرى الشكل الاول على الثاني والرابع واما الشكل الثالث

ايجاب الصغرى والا لحصل الاختلاف وكلية احدى مقدمتيه والا لكان البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلم يجب التعدية وضروبه المنتجة ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى فينتج نقيض الكبرى او برد الى الاول بعكس الصغرى الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا بالخلف وبعكس الصغرى الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا بالخلف وبعكس الصغرى وبفرض موضوع الجزئية د فكل د ب وكل ب ا فكل د ا ثم نقول كل د ج وكل د ا فبعض ج ا وهو المطلوب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ب ج ولا شيء من

فبعض ج ليس ا بالخلف وبعكس الصغرى والافتراض الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا بالخلف وبعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة والافتراض السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ليس ا فبعض ج ليس ا بالخلف والافتراض ان كانت السالبة مركبة يشترط في انتاج الشكل الثالث بحسب كيفية المقدمات ايجاب الصغرى وبحسب الكمية كلية احدى المقدمتين اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة فالكبرى اما ان تكون موجبة او سالبة واياما كان يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما اذا كانت موجبة فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق والحق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب واما اذا كانت سالبة فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا ولا شيء من الانسان بصاهل او حمار والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب واما كلية احدى المقدمتين فلانها لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلم يجب تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس فالحكم على بعض الحيوان بالفرسية لا يتعدى الى البعض المحكوم عليه بالانسانية وباعتبار هذين الشرطين يحصل الضروب الستة لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ما اسقط من الشكل الاول واشتراط الكلية لاحدهما حذف ضربين اخرين وهما الكبريان الجزئيتان مع الجزئية الاولى من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا الوجهين احدهما الخلف وطريقه في هذا الشكل ان نجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى اذ هذا الشكل لا ينتج الا جزئية وصغرى القياس لايجابها صغرى فينتظم منها قياس من الاول ينتج ما ينافي الكبرى فيقال لو لم يصدق بعض ج ا لصدق لا شيء من

١٤٠

ج ا فنقول كل ب ج ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من ب ا وكان الكبرى كل ب ا هف وثانيهما عكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول وينتج النتيجة المطلوبة بعينها الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا بالخلف وعكس الصغرى كما سلف في الضرب الاول لطا فرق وانما لم ينتج هذا الضرب الكلية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر وامتناع ايجاب الاخص لكل افراد الاعم او سلبه عنها كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او لا شيء من الانسان بفرس واذا لم ينتجا الكلي لم ينتج شيء من الضروب الباقية لان الضرب الاول اخص الضروب المنتجة للايجاب والضرب الثاني اخص الضروب المنتجة للسلب وعدم انتاج الاخص مستلزم لعدم انتاج الاعم الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا بالخلف وبعكس الصغرى وهو ظم والافتراض وهو ان تفرض موضوع الجزئية د فكل د ب وكل د ج وتضم المقدمة الاولى الى كبرى القياس لينتج من الشكل الاول كل د ا ثم تجعلها كبرى للمقدمة الثانية هكذا كل د ج وكل د ا لينتج من اول هذا الشكل بعض ج ا وهو المطلوب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا بالطرق الثلثة والكل ظم الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا بالخلف والافتراض وهو فرض موضوع الكبرى د فكل د ب وكل د ا وتضم المقدمة الاولى الى صغرى القياس وتجعلها كبرى هكذا كل د ب وكل ب ج لينتج كل د ج ثم تجعل هذه النتيجة صغرى للمقدمة الثانية الحاصلة من الافتراض فنقول كل د ج وكل د ا لينتج من اول هذا الشكل بعض ج ا وهو المطلوب وبعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة لا بعكس الصغرى لان الكبرى جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول

عطف على عكس الكبرى

السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كل ب ج
وبعض ب ليس ا فبعض ج ليس ا بالخلف والافتراض في الكبرى ان كانت مركبة لتحقق
وجود الموضوع لا بعكس الصغرى لان الجزئية لا تقع في كبرى الشكل الاول ولا بعكس الكبرى
لانها لا تقبل العكس وبتقدير انعكاسها لا تصلح لصغروية الشكل الاول واعلم انما وضعت الضروب في
هذه المراتب لان الاول اخص الضروب المنتجة للايجاب والثاني اخص الضروب المنتجة للسلب
والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخيرين لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول
واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكمية والكيفية ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى او اختلافهما
بالكيف مع كلية احديهما والا لحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج وضروبه المنتجة
ثمانية الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وكل ا ب فبعض
ج ا بعكس الترتيب ثم بعكس النتيجة الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية
كقولنا كل ب ج وبعض ا ب فبعض ج ا الثالث من كليتين والصغرى سالبة كلية
ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ب ج وكل ا ب فلا شيء من ج ا كما مر الرابع من كليتين
والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس
ا بعكس المقدمتين الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس ا كما مر انفا السادس من سالبة جزئية
صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ب ليس ج وكل ا ب فبعض
ج ليس ا بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني السابع من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية
كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ا ليس ب فبعض ج ليس ا بعكس الكبرى
ليرتد الى الثالث الثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج سالبة
جزئية كقولنا لا شيء من ب ج وبعض ا ب فبعض ج ليس ا بعكس الترتيب ثم عكس

بعكس الترتيب كالخامس م
بعكس الترتيب ايضا م
بعكس المقدمتين م

النتيجة

النتيجة شرط انتاج الشكل الرابع بحسب الكيفية والكمية احد الامرين وهو اما ايجاب
المقدمتين مع كلية الصغرى او اختلافهما في الكيف مع كلية احديهما وذلك لانه لو لم يوجد احدهما
لزم احد الامور الثلثة اما سلب المقدمتين او ايجابهما مع جزئية الصغرى او اختلافهما
في الكيف مع جزئيتهما وعلى التقادير الثلثة يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما الاول فلانا
كانتا سالبتين فلصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الجماد بانسان والحق
السلب او لا شيء من الصاهل بانسان والحق الايجاب واما الثاني فلانا اذا كانتا موجبتين والصغرى
جزئية فلانه يصدق بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان مع حقية الايجاب
او كل فرس حيوان مع حقية السلب واما اذا كانتا جزئيتين مختلفتين بالكيفية فلان
الموجبة ان كانت صغرى اصدق قولنا بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق
او بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وان كانت كبرى
صدق بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان انسان فالحق الايجاب او بعض الناطق
انسان والحق السلب وضروبه المنتجة بحسب هذا الاشتراط ثمانية لسقوط اربعة اضرب
باعتبار عقم السالبتين وضربين لعقم الموجبتين مع جزئية الصغرى واخرين لعقم
المختلفتين الجزئيتين الاول من موجبتين كليتين كل ب ج وكل ا ب فبعض ج ا
بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة فانا اذا عكسنا الترتيب ارتد الى الشكل الاول هكذا كل ا ب وكل ب
ج ينتج كل ا ج وهو ينعكس الى بعض ج ا الذي هو المطلوب ولا ينتج كليا لجواز ان يكون الاصغر
اعم من الاكبر وامتناع حمل الاخص على كل افراد الاعم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
انسان مع ان الحق بعض الحيوان ناطق الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة
جزئية كل ب ج وبعض ا ب فبعض ج ا بعكس الترتيب كما مر الثالث من كليتين
والصغرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ب ج وكل ا ب فلا شيء من ج ا

ب[illegible] الخفية
انتفى م
وجزئيتين م
ينتج موجبة جزئية م
كقولنا

بعكس الترتيب ايضا كما مر الرابع من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كل
ب ج ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس ا بعكس المقدمتين ليرجع الى الشكل الاول هكذا
بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وهو المطلوب ولا ينتج كليا لاحتمال عموم الاصغر
كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان مع ان الصادق ليس بعض الحيوان
فرسا الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض
ب ج ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس ا بعكس المقدمتين كما مر السادس من سالبة جزئية
صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ب ليس ج وكل ا ب فبعض
ج ليس ا بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الثاني وينتج النتيجة المذكورة بعينها السابع من
موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كل ب ج وبعض ا ليس ب
فبعض ج ليس ا بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل الثالث وينتج النتيجة المطلوبة الثامن
من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية لا شيء من ب ج وبعض
ا ب فبعض ج ليس ا بعكس الترتيب ليرتد الى الشكل الاول ثم عكس النتيجة وترتيب
هذه الضروب ليس باعتبار انتاجها لانها لبعدها عن الطبع لم يعتبر بانتاجها
بل باعتبار انفسها فلا بد من تقديم الاول لانه من موجبتين كليتين والايجاب الكلي
اشرف الاربع وقدم الثاني ايضا وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي اشرف
وان كان سلبا من الجزئي وان كان ايجابا للمشاركة الاول في ايجاب المقدمتين وفي
احكام الاختلاط كما ستعرفه ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع
لكونه اخص من الخامس ثم السادس والسابع على الثامن لاشتمالهما على الايجاب الكلي
دونه وقدم السادس على السابع لارتداده الى الشكل الثاني دون السابع
ويمكن بيان الخمسة الاول بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس

[illegible]

الاول م

الى

الى نقيض الاخرى والثاني والخامس بالافتراض ولنبين ذلك في الثاني ليقاس عليه
الخامس وليكن البعض الذي هو ا د فكل د ا وكل د ب فنقول كل ب ج وكل د ب
فبعض ج د فنضمه الى المقدمة الثانية فنقول بعض ج د وكل د ا فبعض ج ا وهو
المط يمكن بيان انتاج الضروب الخمسة الاول بالخلف وهو ان تضم نقيض
النتيجة الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس الى نقيض الاخرى اما في الضربين الاولين
المنتجين للايجاب فيجعل نقيض النتيجة لكونه كليا كبرى وصغرى القياس لايجابها
صغرى فينتظمان على هيئة الشكل الاول كما عرفت في الخلف المستعمل في الشكل الثالث فيحصل
نتيجة تنعكس الى ما ينافي الكبرى مثلا لو لم يصدق بعض ج ا لصدق لا شيء من ج ا
فنجعلها كبرى لصغرى القياس وهي كل ب ج لينتج لا شيء من ب ا وهو ينعكس
الى لا شيء من ا ب وهو يضاد كبرى الضرب الاول ويناقض كبرى الثاني واما
في الضروب المنتجة للسلب فيجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى القياس لكليتها
كبرى كما علمت في الشكل الثاني لينتج من الشكل الاول نتيجة تنعكس الى ما ينافي الصغرى
مثلا لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق بعض ج ا فنجعلها صغرى لكبرى القياس
وهي كل ا ب ينتج بعض ج ب فبعض ب ج وقد كان صغرى القياس لا
شيء من ب ج هف وكذلك يمكن بيان الضرب الثاني والخامس بالافتراض اما
بيانه في الثاني فبان نفرض البعض الذي هو ا ب د فكل د ا وكل د ب فنضم
كل د ب كبرى الى صغرى القياس ونقول كل ب ج وكل د ب ينتج من اول هذا
الشكل بعض ج د فنجعلها صغرى لكل د ا لينتج من الاول بعض ج ا وهو المط واما بيانه
في الخامس فهو ان نفرض البعض الذي هو ب ج د فكل د ب وكل د ج ثم نقول
كل د ب ولا شيء من ا ب ينتج من الشكل الثاني لا شيء من د ا فنجعلها كبرى لكل د ج

المط

ينتج من الثالث المط واعلم ان محصل الافتراض ان يوخذ مقدمة من مقدمتي القياس
ويجعل وصفا موضوعها او محمولها على ذات الموضوع فيحصل مقدمتان كاشفتان وان كانت
مقدمة القياس جزئية لاعتبار افراد ذلك البعض ونسميها بذ فان قلت ربما لا يتعدد
ذات الموضوع بل يكون منحصرة في فرد فلا تحصل الكلية لاقتضاء الكلي تعدد الافراد فنقول
ح يحصل قضيتان شخصيتان وقد سمعت ان الشخصيات في الانتاج بمنزلة الكليات على ان
ذلك لا يكون الا نادرا ثم لا شك ان احدى الوصفين هو الحد الاوسط في القياس فيكون
احدى مقدمتي الافتراض محمولها الحد الاوسط فينظم هذه المقدمة الافتراضية مع المقدمة
الاخرى القياسية وينتج نتيجة اذا ضمت الى المقدمة الاخرى الافتراضية يحصل النتيجة المطلوبة
ففي الافتراض قياسان وزعم القوم ان احدهما لا بد ان يكون على نظم الشكل الاول و
الاخر على نظم ذلك الشكل المط انتاجه وهو ليس بصحيح على الاطلاق لان الافتراض في
خامس هذا الشكل ليس كذلك بل احدى القياسين مركب من الشكل الثاني والاخر من الشكل
الثالث والافتراض في ثانيه ايضا لا يجب ان يتركب كما قرروه فانه يمكن ان يبين
بحيث يكون القياس الاول من الشكل الاول والثاني من الثالث على ان الاستنتاج
من الاول والثالث اظهر وابين من الاستنتاج من الرابع والاول ثم انك تراهم
يتعرضون في باب العكوس في الكليات والجزئيات ولا يتعرضون في باب الاقيسة الا
في الجزئيات وهو ايضا ليس بمستقيم مطلقا بل الافتراض في الشكل الثاني والثالث لا يتم في
المقدمة الكلية لان احد قياسيها اما غير مشتمل على شرائط الانتاج او غير مرتب على هيئة
الضرب المط انتاجه واما الافتراض في الشكل الرابع فقد يتم في المقدمة الكلية كما في كبرى
الضرب الاول وصغرى الضرب الرابع وعليك الاعتبار والامتحان بما اعطيناك من
القانون الكلي والمتقدمون حصروا الضروب الناتجة في الخمسة الاولى

وذكروا

وذكروا الضروب الثلثة الاخيرة الاختلاف في القياس من بسيطتين وعن شرط
كون السالبة فيها من احدى الخاصتين فسقط ما ذكروه من الاختلاف
المتقدمون كانوا يحصرون الضروب المنتجة في هذا الشكل في الخمسة الاول وكان غرضهم
ان الضروب الثلثة الاخيرة عقيمة لتحقق الاختلاف فيها اما في الضرب السادس
فلصدق قولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس حيوان او كل ناطق حيوان
واما في السابع فلانه يصدق قولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس ليس بانسان
او بعض الحيوان ليس بانسان واما في الثامن فلصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس
وبعض الناطق انسان او بعض الحيوان انسان واشار المص الى جوابه بان
بيان الاختلاف في هذه الضروب انما يتم اذا كان القياس مركبا من المقدمات
البسيطة لكنا نشترط في انتاجها ان تكون السالبة المستعملة فيها من احدى
الخاصتين فلا تنتهض تلك النقوض عليها واعلم ان انتاجها بناء على
انعكاس السالبة الجزئية الخاصة كنفسها لان السادس والسابع انما يرتدان
الى الثاني والثالث بعكسيها والثامن انما ينتج لو كان بحيث اذا بدل مقدمتاه
يحصل من الشكل الاول سالبة خاصة تنعكس الى النتيجة المطلوبة ولم يظهر للمتقدمين
انعكاسها واتفق لبعض الافاضل من المتاخرين ان وقف عليه فبين ذلك

الفصل الثاني في المختلطات اما الشكل الاول فشرطه بحسب الجهة
فعلية الصغرى المختلطات هي الاقيسة الحاصلة من خلط الموجهات
بعضها مع بعض وعند اعتبار الجهات في المقدمات يعتبر لانتاج الاشكال شرائط
اما الشكل الاول فشرطه باعتبار الجهة ان تكون الصغرى فعلية فانها لو كانت ممكنة
لم يجب تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الكبرى تدل على ان كل ما هو اوسط

بالفعل محكوم عليه بالاكبر والاصغر ليس مما هو اوسط بالفعل بل بالامكان فجاز ان يبقى
بالقوة ولا يخرج الى الفعل فلم يتعد الحكم من الاوسط اليه مثلا يصدق في الفرض المذكور
كل حمار مركوب زيد بالامكان وكل مركوب زيد فرس بالضرورة ولا يصدق كل حمار
فرس بالامكان العام لان معنى الكبرى ان كل ما هو مركوب زيد بالفعل فهو فرس بالضرورة
والحمار ليس بمركوب زيد بالفعل اصلا فالحكم على المركوب بالفعل لا يتعدى اليه
والنتيجة فيه كالكبرى ان كان غير المشروطتين والعرفيتين والا فكالصغرى محذوفا
عنها قيد اللاضرورة واللادوام والضرورة المخصوصة بالصغرى ان كانت احدى العامتين
وبعد ضم اللادوام اليها ان كانت احدى الخاصتين قد عرفت ان الموجهات
المعتبرة ثلث عشرة فاذا اعتبرناها في الصغرى والكبرى حصل مائة وتسعة وستون
اختلاطا وهي الحاصلة من ضرب ثلث عشرة في نفسها لكن اشتراط فعلية الصغرى اسقط
من تلك الجملة ستة وعشرين اختلاطا وهي الحاصلة من ضرب الممكنتين في ثلث عشرة فبقيت
الاختلاطات المنتجة مائة وثلثة واربعين وضابطة انتاجها ان الكبرى اما ان تكون احدى
الوصفيات الاربع التي هي المشروطتان والعرفيتان او غيرها فان كانت الكبرى غير الوصفيات
الاربع بان تكون احدى التسع الباقية فالنتيجة كالكبرى وان كانت الكبرى احدها
فالنتيجة كالصغرى لكن ان كان فيها قيد اللادوام واللاضرورة حذفناه وكذا ان وجدنا
فيها ضرورة مخصوصة بها اي غير مشتركة بينها وبين الكبرى ثم ننظر في الكبرى ان لم
يكن فيها قيد اللادوام كما اذا كانت احدى العامتين كان المحفوظ بعينه النتيجة وان
كان فيها قيد اللادوام كما اذا كانت احدى الخاصتين ضممناه الى المحفوظ وكان جهة
النتيجة اما الاول وهو ان الكبرى اذا كانت غير الوصفيات الاربع كانت النتيجة كالكبرى فلا
فلاندراج البين فان الكبرى دلت على ان كل ما ثبت له الاوسط بالفعل فهو محكوم عليه

بالاكبر

بالاكبر بالجهة المعتبرة في الكبرى لكن الاصغر مما ثبت له الاوسط بالفعل فيكون محكوما
عليه بالاكبر بتلك الجهة المعتبرة واما الثاني وهو ان الكبرى اذا كانت احدى الوصفيات
الاربع كانت النتيجة كالصغرى فلان الكبرى ح تدل على ان دوام الاكبر بدوام الاوسط
ولما كان الاوسط مستلزما للاكبر كان ثبوت الاكبر للاصغر بحسب ثبوت الاوسط للاصغر
فان كان ثبوت الاوسط له دائما كان ثبوت الاكبر له ايضا دائما وان كان في وقت كان
في وقت وان كان الاوسط مستلزما للاكبر بالضرورة كما في المشروطتين كان ضرورة
الاكبر للاصغر بحسب ضرورة ثبوته له لان الضروري للضروري ضروري واما حذف
لادوام الصغرى ولاضرورتها فلان الصغرى لما كانت موجبة كان اللادوام واللا
ضرورة فيها سالبة والسالبة لا مدخل لها في انتاج هذا الشكل واما حذف الضرورة
المخصوصة بالصغرى فلان الكبرى اذا لم يكن فيها ضرورة جاز انفكاك الاكبر عن كل
ما ثبت له الاوسط لكن الاصغر مما ثبت له الاوسط فيجوز انفكاك الاكبر عن الاصغر فلم
يتعد ضرورة الصغرى الى النتيجة واما ضم لادوام الكبرى فللاندراج البين ايضا
فلان الكبرى ح تدل على ان الاكبر غير دائم لكل ما هو اوسط بالفعل والاصغر مما هو اوسط
بالفعل فيكون الاكبر غير دائم له مثلا الصغرى الضرورية مع المشروطة العامة ينتج ضرورية
لان النتيجة كالصغرى بعينها ومع المشروطة الخاصة ضرورية لا دائمة لانضمام اللادوام
مع الصغرى لكن القياس الصادق المقدمات لا يمكن ان يتالف منهما لان القياس ملزوم
للنتيجة فلو انتظم القياس الصادق المقدمات منهما لزم صدق الملزوم بدون
اللازم وانه مح ومع العرفية العامة ينتج دائمة لحذف الضرورة فهي مختصة
بالصغرى منها فلم يبق الا الدوام ومع العرفية الخاصة دائمة لا دائمة بحذف الضرورة
وضم اللادوام والقياس الصادق المقدمات لا ينتظم منهما ايضا والصغرى الدائمة



مع احدى العامتين ينتج دائمة ومع احدى الخاصتين دائمة لا دائمة والا يصدق
مقدمتا القياس منها ايضا كما عرفت لا يقال المشروطة ان فسرت بالضرورة
ما دام الوصف انتجت الصغرى الدائمة معها ضرورية كالضرورية لان الحكم في الكبرى
بضرورة الاكبر لكلما ثبت له الاوسط ما دام وصف الاوسط ومما يدوم له
وصف الاوسط هو الاصغر فيكون الاكبر ضروري الثبوت له وان فسرت
بالضرورة بشرط الوصف لم ينتج الصغرى الضرورية معها ضرورية كالدائمة
لدلالة الكبرى على ان ضرورة الاكبر بشرط وصف الاوسط فاللازم ليس الا ان
الاكبر ضروري للاصغر بشرط وصف الاوسط لكن الاوسط واجب الحذف عن
النتيجة فجاز ان لا يبقى ضرورة الاكبر لانا نقول وصف الاوسط اذا كان
ضروريا لذات الاصغر فكلما تحقق الاصغر تحقق ذات الاصغر ووصف
الاوسط بالضرورة وكلما تحققا ثبت ضرورة الاكبر فكلما تحقق ذات
الاصغر ثبت ضرورة الاكبر وهو المطلوب ثم انك اذا تاملت ادنى
تامل امكنك ان تستخرج نتايج الاختلاطات الباقية من الضابطة
المذكورة وان اشكل عليك شي فارجع الى هذا الجدول تقف عليه مفصلا ان شاء
الله تعالى ~~هذا جدول القسم الثاني وهو ان تكون الكبرى احدى~~
~~الوصفيات الاربع واما القسم الاول وهو ما تكون فيه الكبرى~~
~~غير الوصفيات فلما لم يكن فيه اشكال الا في حذف الضرورة~~
~~واللادوام واللاضرورة وكان جهة النتيجة جهة الكبرى~~
~~الكبريات الغير الوصفيات الاربع لظهوره~~

الكبريات

الصغريات / الكبريات	المشروطة العامة	العرفية العامة	المشروطة الخاصة	العرفية الخاصة
الضرورية	ضرورية	دائمة	ضرورية لا دائمة	دائمة لا دائمة
الدائمة	دائمة	دائمة	دائمة لا دائمة	دائمة لا دائمة
المشروطة العامة	مشروطة عامة	عرفية عامة	مشروطة خاصة	عرفية خاصة
العرفية العامة	عرفية عامة	عرفية عامة	عرفية خاصة	عرفية خاصة
المطلقة العامة	مطلقة عامة	مطلقة عامة	وجودية لا دائمة	وجودية لا دائمة
المشروطة الخاصة	مشروطة عامة	عرفية عامة	مشروطة خاصة	عرفية خاصة
العرفية الخاصة	عرفية عامة	عرفية عامة	عرفية خاصة	عرفية خاصة
الوجودية اللادائمة	مطلقة عامة	مطلقة عامة	وجودية لا دائمة	وجودية لا دائمة
الوجودية اللاضرورية	مطلقة عامة	مطلقة عامة	وجودية لا دائمة	وجودية لا دائمة
الوقتية	وقتية مطلقة	مطلقة وقتية	~~وقتية مطلقة~~	مطلقة وقتية لا دائمة
المنتشرة	منتشرة مطلقة	مطلقة منتشرة	~~منتشرة مطلقة~~	مطلقة منتشرة لا دائمة

قال وأما الشكل الثاني فشرطه بحسب الجهة امران احدهما صدق
الدوام على الصغرى او كون الكبرى من القضايا الست المنعكسة السوالب الثاني ان

الدائمتان والعامتان والخاصتان

لا تستعمل الممكنة الا مع الضرورية المطلقة او مع الكبريين المشروطتين
في الشكل الثاني بحسب الجهة امران كل واحد منها احد امرين الاول صدق الدوام على
الصغرى اي كونها ضرورية او دائمة او كون الكبرى من القضايا الست المنعكسة
السوالب وذلك لانه لو انتفيا السبع الغير المنعكسة السوالب واخص الصغريات المشروطة
الخاصة والوقتية لان المشروطة اخص من المشروطة العامة والعرفيتين والوقتية
من السبع الباقية واخص الكبريات الوقتية واختلاط الصغريين المشروطة الخاصة
والوقتية مع الكبرى الوقتية غير منتج للاختلاف الموجب لعدم الانتاج فلانه يصدق
قولنا لا شي من المنخسف بمضي بالضرورة ما دام منخسفا او في وقت معين لا دائما وكل
قمر مضي بالضرورة في وقت معين لا دائما مع امتناع السلب بالامكان العام لصدق كل
منخسف قمر بالضرورة ولو بدلنا الكبرى بقولنا وكل شمس مضية في وقت معين لا دائما
امتنع الايجاب ومتى لم ينتج هذان الاختلاطان لم ينتج ساير الاختلاطات لاستلزام عدم
انتاج الاخص عدم انتاج الاعم والثاني عدم استعمال الممكنة الا مع الضرورية المطلقة
او مع الكبريين المشروطتين ومحصله ان الممكنة ان كانت صغرى لم تستعمل الا
مع الضرورية المطلقة او المشروطتين وان كانت كبرى لم تستعمل الا مع الضرورية المطلقة
اما الاول فلانه قد ظهر من الشرط الاول ان الممكنة الصغرى لم تنتج مع السبع الغير المنعكسة
السوالب لعدم صدق الدوام على الصغرى وعدم كون الكبرى من الست المنعكسة السوالب
~~لعدم صدق الدوام على الصغرى~~ فلو استعملت الممكنة الصغرى مع غير الضرورية الثلث
كان اختلاطها مع الدوايم الثلث التي هي الدائمة والعرفيتان لكن اختلاطها مع الدائمة
عقيم لجواز ان يكون الثابت لشي بالامكان مسلوبا عنه دائما كقولنا كل رومي اسود
بالامكان ولا شي من الرومي باسود دائما مع امتناع سلب الشي عن نفسه ولو بدلنا الكبرى

بقولنا

الخاصة م

لا دائما م

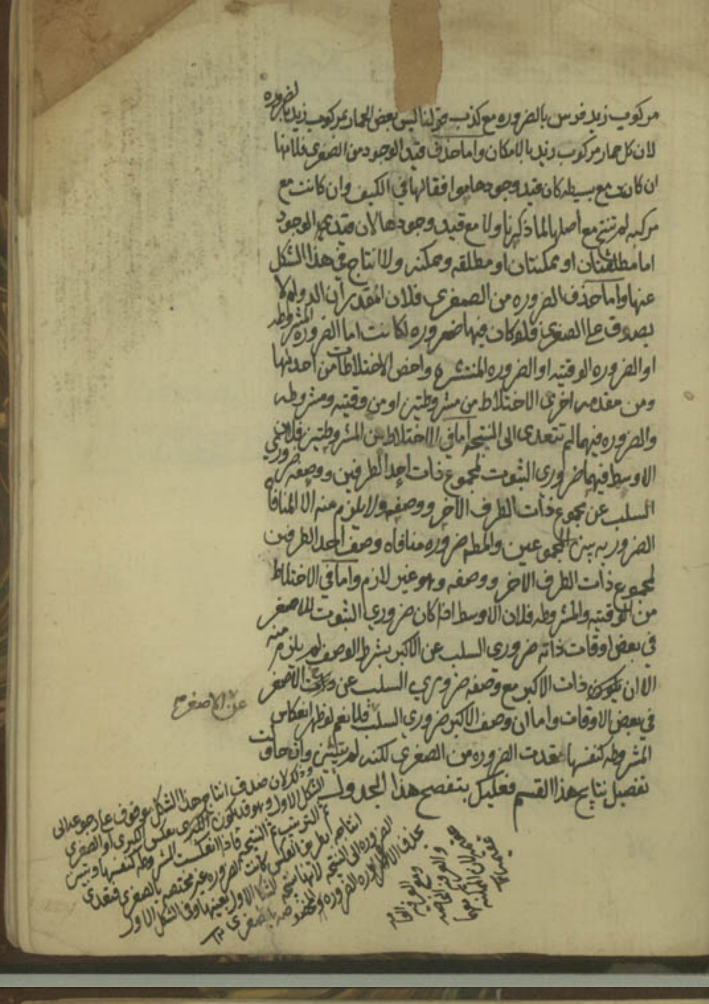
مع الكبريين ٣

بقولنا ولا شي من التركي باسود دائما امتنع الايجاب ويلزم من عقم هذا الاختلاط عقم
اختلاط الممكنة الصغرى مع العرفيتين اما مع العرفية العامة فلان الكل اعم من اخص وعقم
الاخص يوجب عقم الاعم واما مع العرفية الخاصة فلعدم انتاج العرفية العامة مع الممكنة وعدم
انتاج اللادوام ايضا لان الاصل لما كان مخالفا للممكنة في الكيف كان اللادوام موافقا
لها في الكيف ولا انتاج في هذا الشكل عن متفقتين في الكيف ومتى لم تنتج العرفية الخاصة
مع الممكنة بجزئيها تكون العرفية الخاصة معها عقيمة اذ المعني بانتاج القضية المركبة
مع قضية اخرى انتاج احد جزئيها معها وبعدم انتاجها عدم انتاج جزئيها معها ومن
هٰهنا تسمعهم يقولون القياس من بسيطتين قياس واحد ومن مركبة وبسيطة
قياسان ومن مركبتين اربعة اقيسة فان كان المنتج منها قياسا واحدا كان نتيجة
القياس بسيطة والا ركبت النتايج وجعلت نتيجة القياس واما الثاني وهو ان
الممكنة اذا كانت كبرى لم تستعمل الا مع الضرورية المطلقة فلانه قد تبين من الشرط
الاول ان الممكنة الكبرى مع غير الضرورية والدائمة عقيمة لعدم صدق الدوام على
الصغرى وعدم كون الكبرى من القضايا الست فلو استعملت الممكنة الكبرى مع
غير الضرورية كان اختلاطها مع الدائمة وهو غير منتج لجواز ان يكون المسلوب
عن الشي بالامكان ثابتا له دائما كقولنا كل رومي ابيض دائما ولا شي من الرومي بابيض
بالامكان مع امتناع السلب ولو قلنا بدل الكبرى ولا شي من الهندي بابيض بالامكان
امتنع الايجاب   والنتيجة دائمة ان صدق الدوام على احدى مقدمتيه
والا فكالصغرى محذوفا عنها اللادوام واللاضرورة والضرورة اي ضرورة كانت
الاختلاطات المنتجة في هذا الشكل بحسب مقتضى الشرطين اربعة وثمانون
لان الشرط الاول اسقط سبعة وسبعين اختلاطا وهي الحاصلة من ضرب احدى عشر

احدهما

صغرى في سبع كبريات والشرط الثاني اسقط ثمانية الممكنتين الصغرى مع الدائمة و
العرفيتين والكبرى مع الدائمة والضابط في انتاجها ان الدوام اما ان يصدق على احدى
مقدمتين بان تكون ضرورية او دائمة او لا يصدق فان صدق الدوام على احدى المقد
متين فالنتيجة دائمة والا فالنتيجة كالصغرى بشرط حذف قيد الوجود اي اللادوام
او اللاضرورة منها او حذف الضرورة منها سوى كانت وصفية او وقتية اما ان النتيجة
كالمقدمة الدائمة او كالصغرى فبالبراهين المذكورة في المطلقات من الخلف والعكس
والافتراض مثلا اذا صدق كل ج ب بالاطلاق العام ولا شي من ا ب بالضرورة
او دائما فلا شي ج ا دائما والا فبعض ج ا بالاطلاق ونجعله صغرى لكبرى الق ينعكس
هكذا بعض ج ا بالاطلاق ولا شي من ا ب بالضرورة او دائما ينتج من الشكل
الاول بعض ج ليس ب بالضرورة او دائما وقد كان كل ج ب بالاطلاق هف
او نعكس الكبرى اي الى لا شي من ب ا دائما لينتج النتيجة المطلوبة ومن هيهنا يظهر
ان السالبة الضرورية لو انعكست كنفسها انتجت الضرورية في هذا الشكل ضرورية
فلما لم يتبين ذلك اقتصر في النتيجة على الدوام لا يقال المقدمتان اذا كانتا ضروريتين
لم يكن بد من صدق النتيجة ضرورية لان الاوسط اذا كان ضروري الثبوت لاحد
الطرفين ضروري السلب عن الاخر يكون احد الطرفين ضروري السلب عن
الاخر لانا نقول الحكم في المقدمتين ليس الا بان الاوسط ضروري الثبوت لذات
احدى الطرفين ضروري السلب عن ذات الاخر واللازم منه ان ذات احد
الطرفين ضروري السلب عن ذات الاخر وهو ليس بمطلوب بل المطلوب ان وصف
احد الطرفين ضروري السلب عن الاخر ولا يلزم من ضرورة سلب الذات ضرورة
سلب الوصف لصدق قولنا في المثال المشهور لا شي من الحمار بمركوب زيد بالضرورة وكل

مركوب



مركوب زيد فرس بالضرورة مع كذب قولنا ليس بعض الحمار بمركوب زيد بالضرورة
لان كل حمار مركوب زيد بالامكان واما حذف قيد الوجود من الصغرى فلانها
ان كانت مع بسيطة كان قيد وجودها موافقا لها في الكيف وان كانت مع
مركبة لم تنتج مع اصلها لما ذكرنا ولا مع قيد وجودها لان قيدي الوجود
اما مطلقتان او ممكنتان او مطلقة وممكنة ولا انتاج في هذا الشكل
عنهما واما حذف الضرورة من الصغرى فلان المقدر ان الدوام لا
يصدق على الصغرى فلو كانت فيها ضرورة لكانت اما الضرورة المشروطة
او الضرورة الوقتية او الضرورة المنتشرة واخص الاختلاطات من احديهما
ومن مقدمة اخرى الاختلاط من مشروطتين او من وقتية ومشروطة
والضرورة فيهما لم تتعدى الى النتيجة اما في الاختلاط من المشروطتين فلان
الاوسط فيهما ضروري الثبوت لمجموع ذات احد الطرفين ووصفه ضروري
السلب عن مجموع ذات الطرف الاخر ووصفه ولا يلزم منه الا المنافاة
الضرورية بين المجموعين والمطلوب ضرورة منافاة وصف احد الطرفين
لمجموع ذات الطرف الاخر ووصفه وهو غير لازم واما في الاختلاط
من الوقتية والمشروطة فلان الاوسط اذا كان ضروري الثبوت للاصغر
في بعض اوقات ذاته ضروري السلب عن الاكبر بشرط الوصف لم يلزم منه
الا ان يكون ذات الاكبر مع وصفه ضروري السلب عن ذات الاصغر عن الاصغر
في بعض الاوقات واما ان وصف الاكبر ضروري السلب فلا نعم لو ظهر انعكاس
المشروطة كنفسها تعدت الضرورة من الصغرى لكنه لم يتبين وانت حاق
تفصيل نتايج هذا القسم فعليك بتفحص هذا الجدول

[marginal notes, diagonal, bottom left:] وكلا الشكل الاول وهو فيكون الكبرى عكس الكبرى او الصغرى ... في الترتيب في النتيجة فاذا انعكست المشروطة كنفسها ... انتاج ابطل عن انعكس كانت الضرورة ... مختص بالصغرى ... في الشكل الاول ... الى النتيجة لانها تنتج ... الضرورة ... بحذف ...

بحسب الجهات	الضرورية	الدائمة	المشروطة العامة	العرفية العامة	[illegible]	[illegible]
الضرورية	دائم					
الدائمة						
المشروطة العامة			عرفي عام			
العرفية العامة						
المشروطة الخاصة						
العرفية الخاصة						
المطلقة العامة			مطلق			
الوجودية اللادائمة						
الوجودية اللاضرورية						
الوقتية			مطلق			
المنتشرة			مطلق			
الممكنة العامة						
الممكنة الخاصة						

قال واما الشكل الثالث فشرطه فعلية الصغرى والنتيجة الكبرى
ان كانت غير الاربع والا فعكس الصغرى محذوفا عنها اللادوام ان كانت
الكبرى احدى العامتين او مضموما اليه ان كانت احدى الخاصتين اقول
شرط الشكل الثالث بحسب الجهة ان تكون الصغرى فعلية لانها لو كانت ممكنة
لم يلزم تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط
بالفعل والاوسط ليس باصغر بالفعل بل بالامكان بالفعل فجاز ان لا يصدق الاصغر على الاوسط
فلم يندرج الاصغر بالفعل تحته فلا يلزم من الحكم بالاكبر على الاوسط الحكم به على الاصغر

كما اذا

كما اذا فرضنا ان زيدا ركب الفرس ولم يركب الحمار وعمرا ركب الحمار دون
الفرس يصدق قولنا كل ما هو مركوب زيد مركوب عمرو بالامكان وكل مركوب
زيد فرس بالضرورة مع كذب قولنا بعض ما هو مركوب عمرو فرس بالفعل بل
بالامكان العام لان كل ما هو مركوب عمرو حمار بالضرورة فلما لم
يصدق مركوب عمرو بالفعل على مركوب زيد لم يندرج تحته حتى
يتعدى الحكم منه اليه وباعتبار هذا الشرط سقط من الاختلاطات
الممكنة الانعقاد ستة وعشرون اختلاطا وبقيت الاختلاطات المنتجة
مائة وثلثة واربعون وهي الحاصلة من ضرب احد عشر صغرى في
ثلاثة عشر كبرى والكبرى فيها اما ان تكون احدى الوصفيات الاربع وهي المشروطتان والعرفيتان
او لا تكون فان لم تكن بل كانت احدى التسع الباقية كانت جهة وهي الضرورية والوقتية
النتيجة جهة الكبرى بعينها وان كانت احدى الاربع فالنتيجة كعكس الصغرى العامة والوقتيتان
محذوفا عنه اللادوام ان كان العكس مقيدا به ومضموما اليه لا دوام
الكبرى ان كانت احدى الخاصتين اما ان النتيجة كالكبرى او كعكس
الصغرى فبالطرق المذكورة من العكس والخلف والافتراض على
ما سبق بيانها واما حذف اللادوام عن عكس الصغرى فلان
عكس الصغرى موجبة فيكون لا دوامها سالبة ولا مدخل لها في صغرى
هذا الشكل واما ضم لا دوام الكبرى اليه فلانه ينتج مع
الصغرى لا دوام النتيجة وتفصيل نتايج
اختلاطات هذا القسم في هذا الجدول



قال واما الشكل الرابع فشرط انتاجه بحسب الجهه امور خمسه الاول
كون القياس فيه من الفعليات الثاني انعكاس السالبه المستعمله فيه الثالث
صدق الدوام على صغرى الضرب الثالث او العرفي العام على كبراه الرابع كون الكبرى
في السادس من المنعكسه السوالب الخامس كون الصغرى في الثامن من احدى
الخاصتين والكبرى مما يصدق عليه العرفي العام اقول لا نتاج الشكل
الرابع بحسب الجهه شرايط خمسه الاول كون القياس فيه من الفعليات حتى لا تستعمل
فيه الممكنه اصلا لان الممكنه اما ان تكون موجبه او سالبه واياما كان لا ينتج

اما

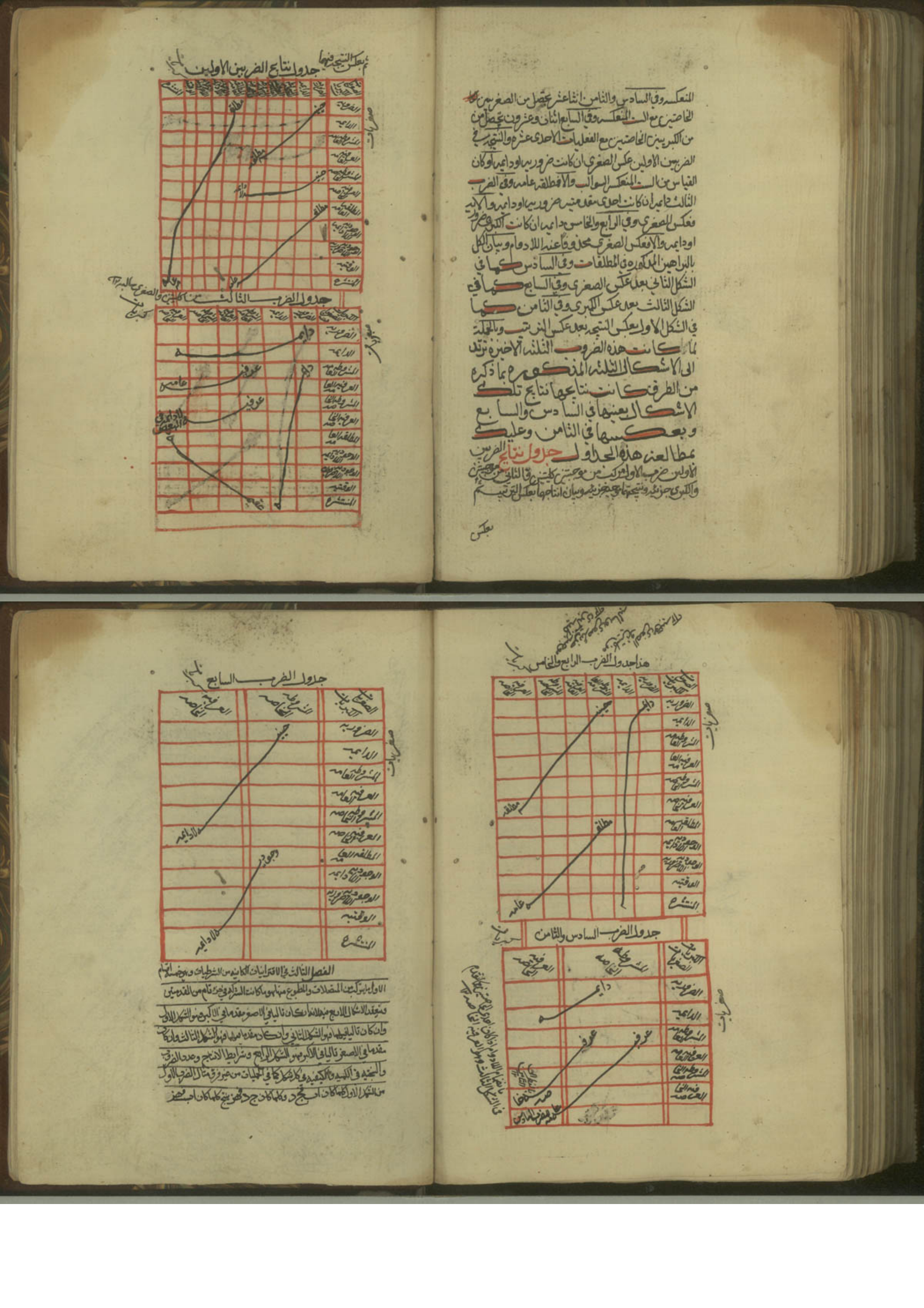
اما الممكنه السالبه فلما سياتي في الشرط الثاني من وجوب انعكاس السالبه المستعمله
فيه واما الممكنه الموجبه فلانها اما ان تكون صغرى او كبرى وعلى
كلا التقديرين يتحقق الاختلاف اما اذا كانت صغرى فلصدق قولنا
في الفرض المذكور كل ناهق مركوب زيد بالامكان وكل حمار ناهق بالضروره
مع ان الحق السلب وصدق هذا الاختلاط مع حقيه الايجاب كثير واما اذا
كانت كبرى فلصدق قولنا كل مركوب زيد فرس بالضروره وكل حمار مركوب زيد
بالامكان مع امتناع الايجاب فلو بدلنا الكبرى بقولنا وكل صاهل مركوب
زيد بالامكان كان الحق الايجاب الشرط الثاني ان تكون السالبه المستعمله
فيه منعكسه لان اخص السوالب الغير المنعكسه السالبه الوقتيه وهي اما ان
تكون صغرى او كبرى واياما كان لم ينتج اما اذا كانت صغرى فلصدق
قولنا لا شي من القمر بمنخسف بالتوقيت لا دائما وكل ذي محو فهو قمر بالضروره
والحق الايجاب واما اذا كانت كبرى فلصدق كل منخسف فهو ذو
محو بالضروره ولا شي من القمر بمنخسف بالتوقيت لا دائما مع امتناع
السلب الشرط الثالث ان يصدق الدوام في الضرب الثالث على صغراه
بان تكون ضروريه او دائمه او العرفي العام على كبراه بان تكون من
القضايا الست المنعكسه السوالب فانه لو انتفى الامران كانت الصغرى
احدى القضايا الغير الضروريه والدائمه وهي احدى عشر والكبرى
احدى السبع لكن لما كانت الصغرى في هذا الضرب سالبه وقد تبين
ان السالبه المستعمله في هذا الشكل يجب ان تكون منعكسه سقط من تلك
الجمله اختلاط صغرى احدى السبع مع الكبريات السبع فلم يبق الا اختلاط

صغرى احدى الوصفيات الاربع مع احدى السبع واخص الصغريات المشروطه الخاصه
والكبريات الوقتيه وهي لا ينتج معها فلم ينتج البواقي وذلك لانه يصدق لا شي من
المنخسف بمضي بالاضاءه القمريه بالضروره ما دام منخسفا لا دائما وكل قمر منخسف
بالتوقيت لا دائما مع امتناع سلب القمر عن المضي بالاضاءه القمريه واعلم ان البيان في الشرط
الثاني والثالث انما يتم لو بين فيهما امتناع الايجاب حتى يظهر الاختلاف لكن لم نظفر
بصوره نقيض تدل عليه الشرط الرابع كون الكبرى في الضرب السادس من القضايا
المنعكسه السوالب لان الضرب انما يتبين انتاجه بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الثاني
فلا بد فيه من شرطين احدهما ان الصغرى سالبه خاصه لتقبل الانعكاس كما عرفت
فيما سبق وثانيهما ان الكبرى الموجبه معها على الشرط المعتبر بحسب الجهه في الشكل الثاني
ليحصل النتيجه وشرطه انه اذا لم يصدق الدوام على صغراه تكون كبراه من الست المنعكسه
السوالب فيجب ان تكون كبرى الضرب السادس كذلك الشرط الخامس كون صغرى الضرب
الثامن من احدى الخاصتين وكبراه مما يصدق عليه العرفي العام لان انتاجه انما يظهر بعكس
الترتيب ليرجع الى الاول ثم عكس النتيجه فلا بد ان تكون مقدمتاه بحيث اذا بدلت احديهما
بالاخرى انتجتا سالبه خاصه لتقبل الانعكاس الى النتيجه المطلوبه والشكل الاول انما ينتج
سالبه خاصه لو كان كبراه احدى الخاصتين وصغراه احدى القضايا الست التي يصدق
عليها العرفي العام اما اذا كانت احدى الوصفيات الاربع فظ واما اذا كانت احدى الدائمتين
فلان النتيجه ح ضروريه لا دائمه او دائمه لا دائمه وهما اخص من العرفيه الخاصه
فتصدق في النتيجه السالبه الجزئيه العرفيه الخاصه وهي تنعكس الى النتيجه المطلوبه فيجب ان تكون
صغرى هذا الضرب احدى الخاصتين لانها كبرى الشكل الاول وكبراه من القضايا الست
لانها صغرى الشكل الاول ومن هاهنا يظهر ان الضرب السابع لما كان انتاجه انما

يتبين

يتبين بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل الثالث وجب ان تكون السالبه المستعمله
فيه قابله للانعكاس وان يكون الموجبه مع عكسها على شرط انتاج الشكل الثالث
فلا بد فيه ايضا من شرطين احدهما ان تكون السالبه احدى الخاصتين وثانيهما
ان تكون الموجبه فعليه لان الصغرى الممكنه عقيمه في الشكل الثالث وانما لم
يذكر ذلك في هذا الكتاب لان الشرط الاول قد علم في فصل القياس والشرط الثاني
قد علم من اول الشروط وهو عدم استعمال الممكنه في هذا الشكل
قال والنتيجه في الضربين الاولين عكس الصغرى ان صدق
الدوام عليها او كان القياس من الست المنعكسه السوالب والا
فمطلقه عامه وفي الضرب الثالث دائمه ان صدق الدوام على احدى
مقدمتيه والا فعكس الصغرى وفي الرابع والخامس دائمه ان صدق
الدوام على الكبرى والا فعكس الصغرى محذوفا عنها اللادوام وفي السادس
كما في الثاني بعد عكس الصغرى وفي السابع كما في الثالث بعد عكس الكبرى
وفي الثامن بعكس النتيجه بعد عكس الترتيب اقول المنتج من
الاختلاطات بحسب الشرايط المذكوره في كل واحد من الضربين الاولين
مايه واحدى وعشرون وهي الحاصله من ضرب الموجهات الفعليه
الاحدى عشر في نفسها وفي الضرب الثالث ستة واربعون
وهي الحاصله من صغرى الدائمتين مع الفعليات الاحدى عشر
ومن الصغريات المشروطتين والعرفيتين مع الست
المنعكسه السوالب وفي الرابع والخامس ستة وستون وهي
التي تحصل من الصغريات الفعليه الاحدى عشر مع الست

كما في الاول م اي الشكل



المنعكسة وفي السادس والثامن اثنا عشر يحصل من الصغريين الخاصتين مع الست المنعكسة وفي السابع اثنان وعشرون يحصل من من الكبريين الخاصتين مع الفعليات الاحدى عشرة والنتيجة في الضربين الاولين عكس الصغرى ان كانت ضرورية او دائمة او كان القياس من الست المنعكسة السوالب والا فمطلقة عامة وفي الضرب الثالث دائمة ان كانت احدى مقدمتيه ضرورية او دائمة والا فعكس الصغرى وفي الرابع والخامس دائمة ان كانت الكبرى ضرورية او دائمة والا فعكس الصغرى محذوفا عنها اللادوام وبيان الكل بالبراهين المذكورة في المطلقات وفي السادس كما في الشكل الثاني بعد عكس الصغرى وفي السابع كما في الشكل الثالث بعد عكس الكبرى وفي الثامن كما في الشكل الاول بعكس النتيجة بعد عكس الترتيب وبالجملة لما كانت هذه الضروب الثلثة الاخيرة ترتد الى الاشكال الثلثة المذكورة بما ذكرنا من الطرق كانت نتائجها نتائج تلك الاشكال بعينها في السادس والسابع وبعكسها في الثامن وعليك بمطالعة هذه الجداول

جدول نتائج الضربين الاولين ضرب الاول مركب من موجبتين كليتين وفي الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ونتيجتهما موجبة جزئية وبيان انتاجهما بعكس الترتيب ثم

بعكس

جدول نتائج الضربين الاولين

جدول الضرب الثالث

هذا جدول الضرب الرابع والخامس

جدول الضرب السادس والثامن

جدول الضرب السابع

الفصل الثالث في الاقترانيات الكائنة من الشرطيات وهي خمسة اقسام

الاول ما يتركب من المتصلات والمطبوع منها هو ما كانت الشركة في جزء تام من المقدمتين فينعقد الاشكال الاربع فيها لانه ان كان تاليا في الاصغر مقدما في الاكبر فهو الشكل الاول وان كان تاليا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الشكل الثالث وان كان مقدما في الاصغر تاليا في الاكبر فهو الشكل الرابع وشرائط الانتاج وعدد الضروب والنتيجة في الكمية والكيفية في كل شكل كما في الحمليات من غير فرق مثال الضرب الاول من الشكل الاول كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج كلما كان اب فهز

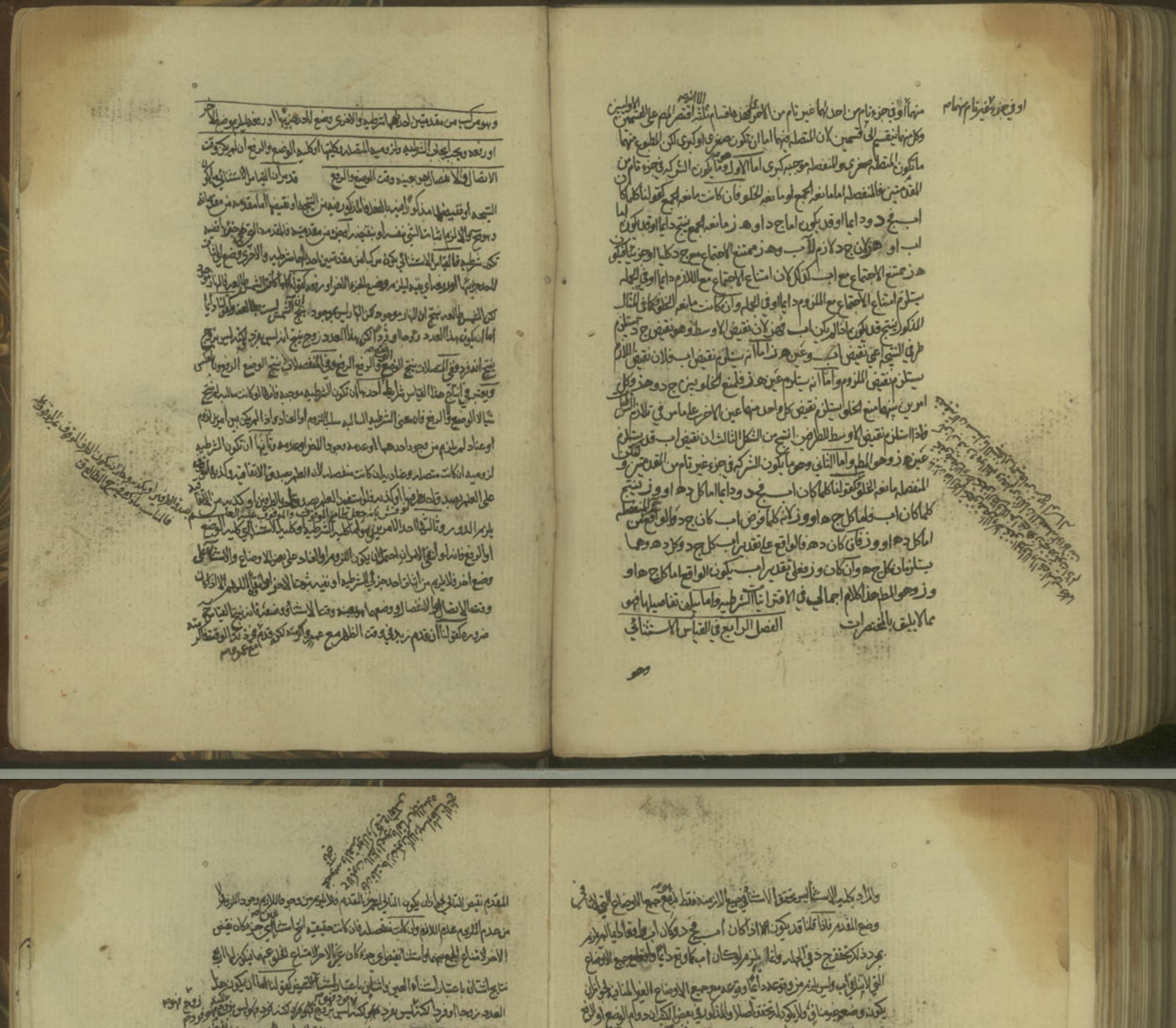


ليس المولد بالقياس الشرطي المركب عن الشرطية المحضة بل ما الا يتركب عن الحملية المحضة
سواء تركب من الشرطيات المحضة او من الشرطيات والحمليات واقسامه خمسة لانه اما ان يتركب
من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة القسم
الاول ما يتركب من متصلتين والشركة بينهما اما في جزء تام من كل واحدة منهما اعني المقدم
بكماله او التالي بكماله واما في جزء غير تام منهما اي من المقدم او التالي واما في جزء تام من احدهما غير تام
من الاخرى وهذه ثلثة اقسام لكن القريب بالطبع منها الاول وهو ما يكون الشركة في جزء تام
من المقدمتين وينعقد فيه الاشكال الاربعة لان الاوسط وهو المشترك بينهما ان كان
تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كلما كان ا ب فجد وكلما كان
ج د فهز ينتج كلما كان ا ب فهز وان كان تاليا فيهما فهو الشكل الثاني كقولنا كلما كان
ا ب فج د وليس البتة اذا كان هز فج د فليس البتة اذا كان ا ب فهز وان كان مقدما
فيهما فهو الشكل الثالث كقولنا كلما كان ج د فا ب وكلما كان ج د فهز فقد يكون اذا كان
ا ب فهز وان كان مقدما في الصغرى تاليا في الكبرى فهو الشكل الرابع كقولنا كلما كان ج د فا ب
وكلما كان هز فج د فقد يكون اذا كان ا ب فهز وشرائط انتاج هذه الاشكال كما في
الحمليات من غير فرق حتى يشترط في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني
اختلاف مقدمتيه في الكيف وكلية الكبرى الى غير ذلك وكذا عدد ضروبها الا في الشكل الرابع
فان ضروبه هاهنا خمسة لان انتاج الضروب الثلثة الاخيرة بحسب تركيب السالبة وهو غير
معتبر في الشرطيات وكذا الحال في النتيجة في الكمية والكيفية فيكون نتيجة الضرب الاول
من الشكل الاول موجبة كلية ومن الشكل الثاني سالبة كلية وعلى هذا القياس
القسم الثاني ما يتركب من المنفصلات والمطبوع منها ما كانت الشركة في جزء غير تام من المقدمتين
كقولنا اما كل ا ب او كل ج د ودائما اما كل د ه او كل و ز ينتج اما كل ا ب او كل ج ه او

كل و ز لامتناع خلو الواقع عن مقدمتي التاليف وعن احدى الاخريين وينعقد فيه
الاشكال الاربعة والشرائط المعتبرة بين الحمليتين معتبرة هاهنا بين المشاركين
القسم الثاني من الاقترانيات الشرطية ما يتركب من منفصلتين وهو ايضا ينقسم الى ثلثة اقسام
لان الشركة بينهما اما في جزء تام منهما او في جزء غير تام منهما او في جزء تام من احدهما
غير تام من الاخرى الا ان المطبوع من هذه الاقسام ما يكون الشركة في جزء غير تام
من المقدمتين بشرط انتاج ايجاب المقدمتين وكلية احديهما وصدق منع الخلو عليهما
كقولنا دائما اما كل ا ب او كل ج د ودائما اما كل د ه او كل و ز ينتج اما كل ا ب او كل ج
ه او كل و ز لامتناع خلو الواقع عن مقدمتي التاليف وهما كل ج د وكل د ه وعن احد
الاخريين اي كل ا ب وكل و ز فانه لما كانت المقدمتان مانعتي الخلو وجب ان يكون
احدى طرفي كل واحدة منهما واقعا فالواقع من المنفصلة الاولى اما الطرف الغير المشارك
او الطرف فان كان الطرف الغير المشارك فهو احد اجزاء النتيجة وان كان الطرف المشارك فالواقع
معه من المنفصلة الثانية اما الطرف المشارك فيجتمع الطرفان المشاركان على الصدق وتصدق
نتيجة التاليف وهي الجزء الاخير من النتيجة او الطرف الغير المشارك وهو الجزء الثاني منها فالواقع
لا يخلو عن نتيجة التاليف وعن الطرفين الغير المشاركين وتنعقد الاشكال الاربعة في هذا القسم
ايضا بحسب الطرفين المشاركين ويعتبر فيهما ان يكونا على شرائط الانتاج المعتبرة في الحمليتين
القسم الثالث ما يتركب من الحملية والمتصلة والمطبوع منها ما كانت الحملية كبرى
والشركة مع تالي المتصلة ونتيجته متصلة مقدمها مقدم المتصلة وتاليها نتيجة التاليف بين
التالي والحملية كقولنا كلما كان ا ب فج د وكل د ه ينتج كلما كان ا ب فج ه وتنعقد فيه
الاشكال الاربعة والشرائط المعتبرة بين الحمليتين معتبرة هاهنا بين التالي والحملية
القسم الثالث من الاقترانيات الشرطية ما يتركب من الحملية والمتصلة والحملية فيه اما ان

صغرى او كبرى ودائما كان فالمشاركة لها اما تالي المتصلة او مقدمها فالاقسام اربعة الا
ان المطبوع منها ما كانت الحملية كبرى والشركة مع تالي المتصلة وشرط انتاجه ايجاب المتصلة
ونتيجته متصلة مقدمها مقدم المتصلة وتاليها نتيجة التاليف بين التالي والحملية كقولنا كلما كان
ا ب فج د وكل د ه ينتج كلما كان ا ب فج ه لانه كلما صدق مقدم المتصلة صدق التالي
مع الحملية اما صدق التالي فظاهر واما صدق الحملية فلانها صادقة في نفس الامر فتكون صادقة
على ذلك التقدير وكلما صدق التالي مع الحملية صدق نتيجة التاليف فكلما صدق المقدم صدق
نتيجة التاليف وهو المطلوب وتنعقد فيه الاشكال الاربعة باعتبار مشاركة التالي والحملية والشرائط
المعتبرة بين الحمليتين معتبرة هاهنا بين التالي والحملية القسم الرابع ما يتركب من الحملية
والمنفصلة وهو على قسمين الاول ان تكون الحمليات بعدد اجزاء الانفصال ويشارك كل واحد
منها واحدا من اجزاء الانفصال اما مع اتحاد التاليفات في النتيجة كقولنا كل ج اما ب واما
واما ه وكل ب ط وكل د ط وكل ه ط ينتج كل ج ط لصدق احد اجزاء الانفصال مع
ما يشاركه من الحملية واما مع اختلاف التاليفات في النتيجة كقولنا كل ج اما ب واما د واما
ه وكل ب ح وكل د ط وكل ه ز ينتج كل ج اما ح واما ط واما ز والثاني ان تكون الحمليات
اقل من اجزاء الانفصال او لا تكون الحملية واحدة والمنفصلة ذات جزئين والمشاركة مع احدهما
كقولنا اما كل ا ط او كل ج ب وكل ب د ينتج اما كل ا ط او كل ج د لامتناع خلو الواقع عن
مقدمتي التاليف عن الجزء المشارك او عن الجزء الغير المشارك القسم الرابع من
الاقسام ما يتركب من الحملية والمنفصلة وهو قسمان لان الحمليات اما ان تكون بعدد اجزاء
الانفصال او تكون اقل منها وهذه القسمة ليست حاصرة لجواز كونها اكثر عددا من اجزاء
الانفصال الاول ان تكون الحمليات بعدد اجزاء الانفصال ولنفرض انه كل واحدة من الحمليات
تشارك جزءا واحدا من اجزاء الانفصال متحدة في النتيجة او مختلفة فيها اما اذا كانت متحدة
التاليفات

التاليفات واحدة فهو القياس المقسم وشرطه ان تكون المنفصلة موجبة كلية مانعة الخلو وحقيقية
كقولنا كل ج اما ب واما د واما ه وكل ب ط وكل د ط وكل ه ط ينتج كل ج ط لانه لا بد
من صدق احد اجزاء الانفصال والحمليات صادقة في نفس الامر فاي جزء يفرض صدقه من
اجزاء المنفصلة يصدق مع ما يشاركه من الحمليات فينتج النتيجة المطلوبة واما اذا كانت
نتائج التاليفات مختلفة فتكون المنفصلة مانعة الخلو كقولنا كل ج اما ب واما د واما
ه وكل ب ط وكل د ح وكل ه ز ينتج كل ج اما ط واما ح واما ز لانه لا بد من صدق احد اجزاء المنفصلة
مع ما يشاركه من الحمليات الثاني ان تكون الحمليات اقل من اجزاء الانفصال كما لو فرض الحملية
واحدة والمنفصلة ذات جزئين ومانعة الخلو مشاركة الحملية مع احدهما كقولنا اما كل
ا ط او كل ج ب وكل ب د ينتج اما كل ا ط او كل ج د لان المنفصلة لما كانت مانعة الخلو
صدق احد جزئيها فالواقع منهما اما الجزء الغير المشارك وهو احد جزئي النتيجة او الجزء المشارك
فيصدق مع الحملية ومجموعهما مقدمتا التاليف فتصدق نتيجة التاليف وهي الجزء الاخر من النتيجة
فالواقع لا يخلو عن جزئيها القسم الخامس ما يتركب من المتصلة والمنفصلة والاشتراك
اما في جزء تام من المقدمتين او غير تام منهما او كيف كان فالمطبوع منها ما يكون المتصلة
صغرى والمنفصلة موجبة كبرى مثال الاول كلما كان ا ب فج د ودائما اما ج د او ه ز مانعة الجمع
لاستلزام امتناع الاجتماع مع اللازم دائما في الحملية مستلزما امتناعه
مع اللازم دائما او في الحملية ومانعة الخلو ينتج قد يكون اذا لم يكن ا ب فهز لاستلزام
نقيض الاوسط الطرفين استلزاما كليا واستلزام ذلك المطلوب من الشكل الثالث مثال الثاني
كلما كان ا ب فاما كل ج د او و ز مانعة الخلو ينتج كلما كان ا ب فاما كل ج ه او
وبعد الاستقصاء في هذه الرسالة التي عملناها اما في المنطق لا تليق هاهنا آخر
اقسام القرانيات الشرطية ما يتركب عن المتصلة والمنفصلة والشركة بينهما اما في جزء تام



او في جزء غير تام منهما

منها او في جزء تام من احدهما غير تام من الاخر فهذه اقسام ثلثة اقتصر المص على القسمين الاولين
وكل منهما ينقسم الى قسمين لان المتصلة منهما اما ان تكون صغرى او كبرى لكن المطبوع منهما
ما تكون المتصلة صغرى والمنفصلة موجبة كبرى اما الاول وهو ما يكون الشركة في جزء تام من
المقدمتين فالمنفصلة اما مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كانت مانعة الجمع كقولنا كلما كان
ا ب فج د ودائما اما ج د او هـ ز مانعة الجمع ينتج دائما اما ان يكون
ا ب او هـ ز لان ج د لازم لا ب وهـ ز ممتنع الاجتماع مع ج د كليا او جزئيا فيكون
هـ ز ممتنع الاجتماع مع ا ب كذلك لان امتناع الاجتماع مع اللازم دائما او في الجملة
يستلزم امتناع الاجتماع مع الملزوم دائما او في الجملة وان كانت مانعة الخلو كما في المثال
المذكور ينتج فقد يكون اذا لم يكن ا ب فهـ ز لان نقيض الاوسط وهو نقيض ج د يستلزم
طرفي النتيجة اعني نقيض ا ب وعين هـ ز اما انه يستلزم نقيض ا ب فلان نقيض اللازم
يستلزم نقيض الملزوم واما انه يستلزم عين هـ ز فلمنع الخلو بين ج د وهـ ز وكل
امرين بينهما منع الخلو يستلزم نقيض كل واحد منهما عين الاخر على ما مر في تلازم الشرطيات
فاذا استلزم نقيض الاوسط للطرفين انتج من الشكل الثالث ان نقيض ا ب قد يستلزم
عين هـ ز وهو المط واما الثاني وهو ما يكون الشركة في جزء غير تام من المقدمتين و
المنفصلة مانعة الخلو كقولنا كلما كان ا ب فج د ودائما اما كل د هـ او و ز ينتج
كلما كان ا ب فاما كل ج هـ او و ز لانه كلما فرض ا ب كان ج د والواقع من المنفصلة
اما كل د هـ او و ز فان كان د هـ فالواقع على تقدير ا ب كل ج د وكل د هـ وهما
يستلزمان كل ج هـ وان كان و ز فعلى تقدير ا ب يكون الواقع اما كل ج هـ او
و ز وهو المط هذا الكلام اجمالي في الاقترانيات الشرطية واما بيان تفاصيلها فهو
مما لا يليق بالمختصرات

الفصل الرابع في القياس الاستثنائي

وهو

وهو مركب من مقدمتين احديهما شرطية والاخرى وضع لاحد جزئيها او رفعه ليلزم وضع الاخر
او رفعه ويجب ايجاب الشرطية ولزومية المتصلة وكليتها او كلية الوضع والرفع ان لم يكن وقت
الاتصال والانفصال هو بعينه وقت الوضع والرفع قد مر ان القياس الاستثنائي ما يكون
النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل والمذكور فيه من النتيجة او نقيضها اما مقدمة من مقدمتيه
وهو غير لازم لان الشيء نفسه او بنقيضه جزء من مقدمتيه فالمقدمة التي هو جزء منها
تكون شرطية فالقياس الاستثنائي يكون مركبا من مقدمتين احديهما شرطية والاخرى وضع اي
المقدم او رفعه اي نفيه ليلزم وضع الجزء الاخر او رفعه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة ينتج ان النهار موجود لكن النهار ليس بموجود ينتج ان الشمس ليست بطالعة وكقولنا دائما
اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكن هذا العدد زوج ينتج انه ليس بفرد لكنه ليس بزوج
ينتج انه فرد ففي المتصلات ينتج الوضع الوضع والرفع الرفع وفي المنفصلات ينتج الوضع الرفع وبالعكس
ويعتبر في انتاج هذا القياس شرائط احدها ان تكون الشرطية موجبة فانها لو كانت سالبة لم ينتج
شيئا لا الوضع ولا الرفع فان معنى الشرطية السالبة سلب اللزوم او العناد واذا لم يكن بين امرين لزوم
او عناد لم يلزم من وجود احدهما او عدمه وجود الاخر او عدمه وثانيها ان تكون الشرطية
لزومية ان كانت متصلة وعنادية ان كانت منفصلة لان العلم بصدق الاتفاقية وكذبها موقوف
على العلم بصدق احد طرفيها او كذبه فلو استفيد العلم بصدق احد الطرفين او كذبه من الاتفاقية
يلزم الدور وثالثها احد الامرين وهو اما كلية الشرطية وكلية الاستثنائية اي كلية الوضع
او الرفع فانه لو انتفى الامران احتمل ان يكون اللزوم او العناد على بعض الاوضاع والاستثناء على
وضع اخر فلا يلزم من اثبات احد جزئي الشرطية او نفيه ثبوت الاخر او نفيه اللهم الا اذا كان
وقت الاتصال او الانفصال او وضعها هو بعينه وقت الاستثناء ووضعه فانه ينتج القياس ح
ضرورة كقولنا ان قدم زيد في وقت الظهر مع عمرو اكرمته لكنه قدم في ذلك الوقت فاكرمته مع عمرو

والمراد بكلية الاستثناء ليس تحقق الاستثناء في جميع الازمنة فقط بل مع جميع الاوضاع التي يمكن في
وضع المقدم فلهذا قلنا قد يكون الا اذا كان ا ب فج د وكان ا ب واقعا دائما لم يلزم
بوجود ذلك تحقق ج د في الجملة ولهذا لم يلزم لو كان ا ب كما وقع دائما ولم يطابق جميع الاوضاع
التي لا يستلزم ا ب وليس يلزم من وقوعه دائما وقوعه مع جميع الاوضاع الغير المنافية لجواز ان
يكون وضع معينا في ولا يكون ذلك تحقق اصلا والمذكور في بعض الكتب انه لو لم يكن الوضع او الرفع
منتج وهو انما يصح لو كانت الشرطية الكلية بما يكون اللزوم او العناد فيها متحققا مع الاوضاع المتحققة
في نفس الامر حتى يلزم من دوام الوضع او الرفع تحققه مع الاوضاع المعتبرة وليس كذلك بل
المعتبر تحقق اللزوم او العناد على الاوضاع الغير المنافية للمقدم فيجوز ان يكون اللزوم في الجزئية
لشرط لا يوجد ابدا مع وجود الملزوم دائما ويلزم لعدم تحقق منع الملزوم مع اللزوم شرط
للمنافية دائما كما صدق قولنا قد يكون اذا كان الواجب موجودا كان الجزء موجودا من الشكل الثالث
والواجب موجود دائما ولا يلزم منه ان يكون الجزء موجودا في الجملة لان اللزوم هنا انما هو على
الوجه احتمال الجزء في الوجود وهو ليس بواقع اصلا والشرطية الموضوعة فيه ان كانت متصلة
فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم والا لبطل اللزوم دون
العكس في شيء منهما لاحتمال كون التالي اعم من المقدم وان كانت منفصلة فان كانت حقيقية فاستثناء
عين اي جزء كان ينتج نقيض الاخر لاستحالة الجمع واستثناء نقيض اي جزء كان ينتج عين الاخر لاستحالة الخلو
وان كانت مانعة الجمع ينتج القسم الاول فقط لامتناع الاجتماع دون الخلو وان كانت مانعة الخلو
ينتج القسم الثاني فقط لامتناع الخلو دون الجمع الشرطية الموضوعة في القياس الاستثنائي
اما متصلة او منفصلة فان كانت متصلة انتج استثناء عين مقدمها عين التالي والا لزم انفكاك اللازم
عن الملزوم فيبطل اللزوم واستثناء نقيض تاليها نقيض المقدم والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم
فيبطل اللزوم ايض دون العكس في شيء منهما اي لا ينتج استثناء عين التالي عين المقدم ولا استثناء نقيض

وجود اللازم

المقدم نقيض التالي لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ولا
من عدم الملزوم عدم اللازم وان كانت منفصلة فان كانت حقيقية انتج استثناء عين اي جزء كان نقيض
الاخر لامتناع الجمع بينهما واستثناء نقيض اي جزء كان عين الاخر لامتناع الخلو عنهما فيكون لها اربع
نتايج اثنان باعتبار استثناء العين واثنان باعتبار استثناء النقيض كقولنا اما ان يكون هذا
العدد زوجا او فردا لكنه ليس بفرد فهو زوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه
ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع انتج القسم الاول فقط اي استثناء عين اي جزء كان نقيض
الاخر لامتناع الجمع بينهما ولا ينتج استثناء نقيض شيء من جزئيها عين الاخر لامتناع الجمع بينهما ولا ينتج
نقيض شيء من جزئيها عين الاخر لجواز ارتفاعهما فيكون لها نتيجتان بحسب استثناء العين كقولنا اما ان
يكون هذا الشيء شجرا او حجرا لكنه شجر فهو ليس بحجر لكنه حجر فهو ليس بشجر وان كانت مانعة الخلو انتج القسم
الثاني فقط اي استثناء نقيض اي جزء كان عين الاخر للمنع ارتفاعهما ولا ينتج استثناء عين شيء من جزئيها
نقيض الاخر لامكان اجتماعهما فيكون لها ايض نتيجتان بحسب استثناء النقيض كقولنا اما ان يكون هذا
الشيء لا شجرا او لا حجرا لكنه شجر فهو لا حجر

الفصل الخامس في لواحق القياس وهي اربعة الاول

القياس المركب وهو تركيب مقدمات ينتج بعضها نتيجة يلزم منها مع مقدمة اخرى نتيجة اخرى وهلم جرا الى
ان يحصل المط وهو اما موصول النتايج كقولنا ا ج ب وكل ب د فكل ج د ثم كل ج د وكل د ا فكل ج ا
ثم كل ج ا وكل ا هـ فكل ج هـ واما مفصول النتايج كقولنا كل ج ب وكل ب د وكل د ا وكل ا هـ فكل ج هـ
القياس المركب قياس مركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة وهي مع المقدمة الاخرى نتيجة
اخرى وهلم جرا الى ان يحصل المط وذلك انما يكون اذا كان القياس المنتج للمط يحتاج
مقدمتاه او احديهما الى الكسب بقياس اخر وكذلك الى ان ينتهي الكسب الى المبادي البديهية فيكون هناك
قياسات مترتبة محصلة للمط ولهذا يسمى قياسا مركبا فان صرح بنتايج تلك القياسات يسمى موصول
النتايج لوصل تلك النتايج بالمقدمات كقولنا كل ج ب وكل ب د فكل ج د ثم كل ج د وكل د ا فكل



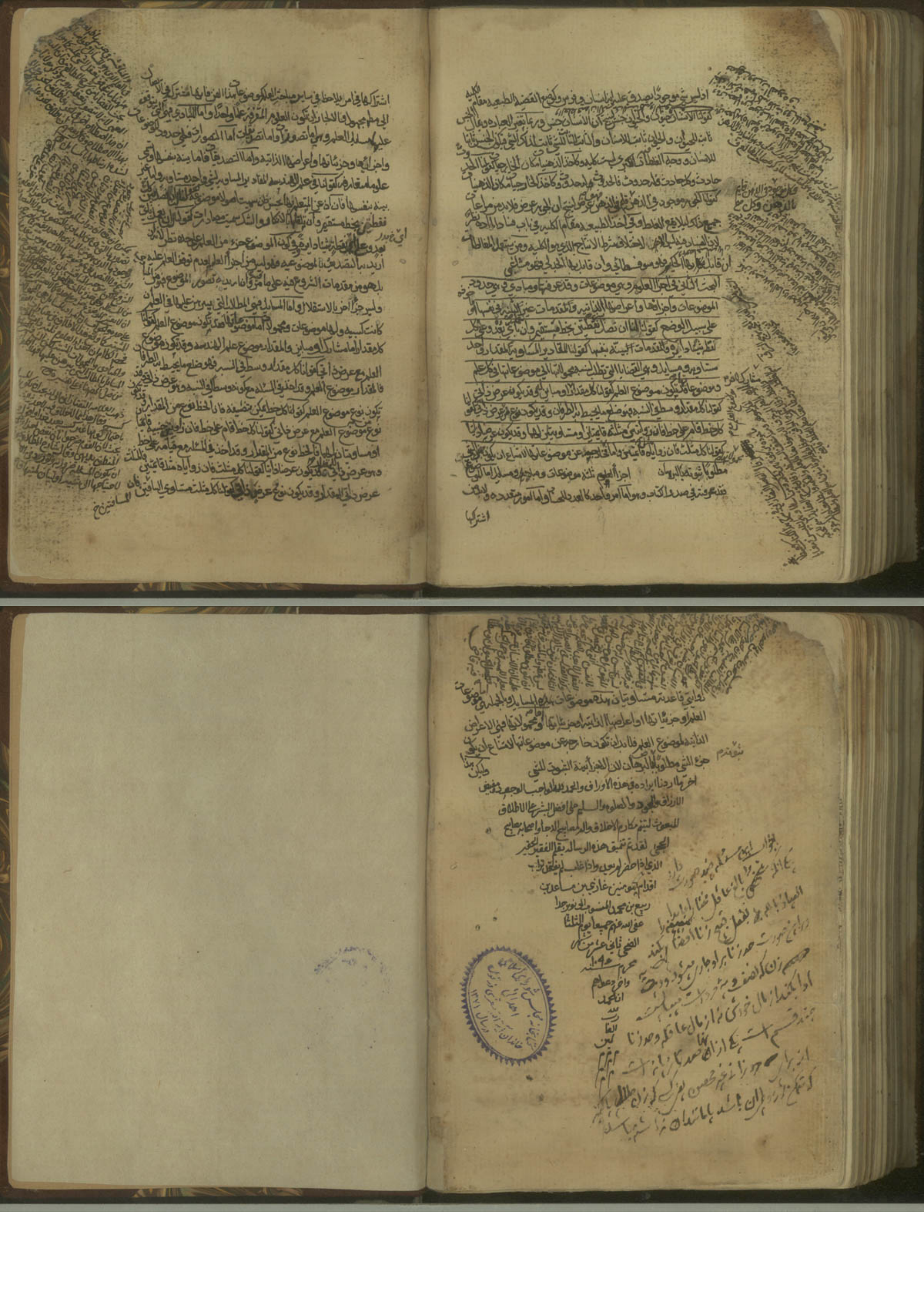
وهي الضروريات الستة او بواسطة وهي النظريات والحد الاوسط فيه لا بد ان
يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة
في الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه يعطي اللمية في الذهن والخارج كقولنا هذا محموم
لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة
لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج وان لم يكن كذلك بل لا يكون علة
للنسبة الا في الذهن فهو برهان اني لانه يفيد انية النسبة في الخارج دون لميتها
كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة
لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس
واما غير اليقينيات فستة مشهورات وهي قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس
بها للمصلحة العامة او حمية او انفعالات من عادات وشرايع وآداب والفرق
بينها وبين الاوليات ان الانسان لو خلي ونفسه مع قطع النظر عما وراء عقله لم يحكم بها
بخلاف الاوليات كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن وكشف العورة مذموم ومراعاة
الضعفاء محمود ومن هذا ما يكون صادقا وما يكون كاذبا ولكل قوم مشهورات
ولاهل كل صناعة بحسبها ومسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام
لدفعه كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه والقياس المؤلف من هذين يسمى جدلا
والغرض منه اقناع القاصر عن ادراك البرهانيات والزام الخصم ومقبولات وهي قضايا تؤخذ
ممن يعتقد فيه اما لامر سماوي او لمزيد عقل ودين كالماخوذات من اهل العلم والزهد
ومظنونات وهي قضايا يحكم فيها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق
والقياس المؤلف من هذين يسمى خطابيا والغرض منه ترغيب السامع فيما ينفعه من
تهذيب الاخلاق وامر الدين ومخيلات وهي قضايا اذا وردت على النفس تاثرت

فمنها تاثيرا عجيبا من قبض وبسط كقولهم الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة
والقياس المؤلف منها يسمى شعرا والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتشويق
او التنفير كصوت الطيب ووهميات وهي قضايا يحكم بها الوهم في امور غير محسوسة
كقولنا كل موجود مشار اليه وما وراء العالم فضاء لا يتناهى ولولا دفع العقل والشرايع لكانت
من الاوليات وعرف كذب الوهم بموافقة العقل في مقدمات القياس الناتج
لنقيض حكمه وانكاره عند الوصول الى النتيجة والقياس المؤلف من هذا يسمى سفسطة
والغرض منه افحام
المؤلف من هذا يسمى سفسطة من غير اليقينيات المشهورات
وهي قضايا يعترف بها جميع الناس وسبب شهرتها اما اشتمالها على مصلحة
عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح واما ما في طباعهم من الرقة كقولنا مراعاة
الضعفاء محمودة واما ما فيهم من الحمية كقولنا كشف العورة مذموم واما انفعالاتهم
لهم من عادات كقبح ذبح الحيوان وعدم قبحه عند غيرهم او من شرايع وآداب
كالامور الشرعية وغيرها وربما تبلغ الشهرة بحيث تلتبس بالاوليات والفرق بينهما ان
الانسان لو فرض نفسه خالية من جميع الامور المغايرة لعقله حكم بالاوليات دون
المشهورات وهي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة بخلاف الاوليات ولكل قوم
مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم ولكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب
صناعاتهم ومنها المسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه
سواء كانت مسلمة فيما بينهما خاصة او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه
كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة بقوله عليه السلام في الحلي زكوة فلو قال الخصم هذا
خبر واحد فلا نسلم انه حجة فنقول له قد ثبت هذا في علم اصول الفقه ولا بد ان
تاخذه ههنا مسلما والقياس المؤلف من المشهورات والمسلمات يسمى جدلا والغرض منه

الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان ومنها المقبولات
وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه اما لامر سماوي من المعجزات والكرامات كالانبياء
والاولياء او لاختصاصه بمزيد عقل ودين كاهل العلم والزهد فهي نافعة جدا في تعظيم امر الله
والشفقة على خلق الله ومنها المظنونات وهي قضايا يحكم بها حكما راجحا مع تجويز نقيضه
كقولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق والقياس المركب من المقبولات والمظنونات
يسمى خطابيا والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم
كما يفعله الخطباء والوعاظ ومنها المخيلات وهي قضايا يخيل بها فتتاثر النفس منها قبضا
او بسطا تنفرا او ترغيبا كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس ورغبت في شربها
واذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت وتنفرت عنه ويسمى القياس المؤلف منها شعرا
والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويزيد في ذلك ان يكون الشعر على وزن
لطيف او ينشد بصوت طيب ومنها الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في امور غير
محسوسة واحترزنا بالامور الغير المحسوسة لان حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذب
اذا حكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء وذلك لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها
يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهو تابع للحس فاذا حكم على المحسوسات كان
حكمها صحيحا واذا حكم على غير المحسوسات باحكامها كان كاذبا كالحكم بان كل موجود مشار
اليه وان وراء العالم فضاء لا يتناهى لان الوهم والحس مسبقا الى النفس فهي مجذوبة
اليهما مسرورة بهما حتى ان احكام الوهميات لو لم يميزها عن الاوليات وتحقق لولا
دفع العقل والشرع ويكذبهما احكام الوهم في التباسها بالاوليات ولم يكن يقع
اختلاف فيما يعرف بكذب الوهم انه يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به
كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه

فاذا

فاذا وصل الوهم الى النتيجة نكص وانكرها والقياس المركب منها يسمى سفسطة والغرض منه تغليط الخصم واسكاته
واعظم فائدتها معرفتها للاحتراز عنها . والمغالطة قياس فسدت صورته بان
لا يكون على هيئة منتجة لاختلال شرط معتبر بحسب الكمية او الكيفية او الجهة او مادته بان يكون
المقدمة والمطلوب شيئا واحدا لكون الالفاظ مترادفة كقولنا كل انسان بشر وكل بشر ضحاك
فكل انسان ضحاك او كاذبة شبيهة بالصادقة اما من جهة اللفظ كقولنا لصورة الفرس المنقوش
على الحائط فرس وكل فرس صهال ينتج ان تلك الصورة صهالة او من جهة المعنى
لعدم مراعاة وجود الموضوع في الموجبة كقولنا انسان وفرس فهو انسان وكل انسان
وفرس فهو فرس ينتج بعض الانسان فرس او كوضع الطبيعية مقام الكلية كقولنا
الانسان حيوان والحيوان جنس ينتج ان الانسان جنس وكاخذ الامور الذهنية مكان الخارجية
او بالعكس فعليك بمراعاة كل ذلك لئلا تقع في الاغلاط والمستعمل للمغالطة يسمى
سفسطائيا ان قابل بها الحكيم او مشاغبيا ان قابل بها الجدلي . المغالطة قياس فاسد
اما من جهة الصورة او من جهة المادة اما من جهة الصورة فبان لا يكون على هيئة
منتجة لاختلال شرط بحسب الكمية او الكيفية او الجهة كما اذا كان كبرى الشكل الاول جزئية
او صغراه سالبة او ممكنة واما من جهة المادة فبان يكون المطلوب وبعض مقدماته شيئا
واحدا وهو المصادرة على المطلوب كقولنا كل انسان بشر وكل بشر ضحاك فكل انسان ضحاك او
يكون بعض المقدمات كاذبة شبيهة بالصادقة وتشبيه الكاذب بالصادق اما من حيث الصورة
او من حيث المعنى اما من حيث الصورة فكقولنا لصورة الفرس المنقوش على الجدار انها
فرس وكل فرس صهال ينتج ان تلك الصورة صهالة واما من حيث المعنى فلعدم رعاية
وجود الموضوع في الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس
فهو فرس ينتج ان بعض الانسان فرس والغلط فيه ان موضوع المقدمتين ليس بموجود



اذ ليس شيء موجودا يصدق عليه انه انسان وفرس ولكون القضية الطبيعية مقام الكلية
كقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس ينتج ان الانسان جنس وربما تغير العبارة ويقال الجنس
ثابت للحيوان والحيوان ثابت للانسان والثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء فيكون الجنس ثابتا
للانسان وجهة الغلط ان الكبرى ليست كلية ولاخذ الذهني مكان الخارجي كقولنا الحدّ
حادث وكل حادث فله حدوث فالحدوث له حدوث وكاخذ الخارجي مكان الذهني
كقولنا الجوهر موجود في الذهن وكل ما في الذهن عرض ينتج ان الجوهر عرض فلابد من مراعاة
جميع ذلك لئلا يقع الغلط وفي اخذ الطبيعية مقام الكلية في باب فساد المادة نظر
لان الفساد فيه لاجل الاختلاف في شرط الانتاج الذي هو الكلية ومن يستعمل المغالطة
ان قابل بها الحكيم فهو سوفسطائي وان قابل بها الجدلي فهو مشاغبي

البحث الثالث في اجزاء العلوم وهي موضوعات وقد عرفتها ومبادي وهي حدود
الموضوعات واجزائها واعراضها الذاتية والمقدمات غير البينة في نفسها اي
على سبيل الوضع كقولنا لنا ان نصل نقطتين بخط مستقيم وان نأخذ بعد وعلى كل
نقطة شئنا دائرة والمقدمات البينة بنفسها كقولنا المقادير المساوية لمقدار واحد
متساوية ومسايل وهي القضايا التي تطلب نسبة محمولاتها الى موضوعاتها وكل علم
موضوعاته قد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك او مباين وقد يكون هو مع عرض ذاتي
كقولنا كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان وقد يكون نوعه مع عرض ذاتي
كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبتيه قائمتان او مساويتان لهما وقد يكون نوع عرض ذاتي
كقولنا كل مثلث فان زواياه قائمتين واما المحمولات فهو عن موضوعاتها لامتناع ان يكون جزء الشيء
مطلوبا بثبوته بالبرهان اجزاء العلوم ثلثة موضوعات ومبادي ومسايل اما الموضوع
فقد عرفته في صدر الكتاب وهو اما امر واحد كالعدد للحساب واما امور متعددة ولابد من

اشتراكها

اشتراكهما في امر يلاحظ في سائر مباحث العلم كموضوعات هذا الفن فانها مشتركة في الايصال
الى مطلوب مجهول فالاجزاء ان تكون العلوم المعرفة علما واحدا واما المبادي فهي التي يتوقف
عليها مسائل العلم وهي اما تصورات واما تصديقات اما التصورات فهي حدود الموضوعات
واجزائها وجزئياتها واعراضها الذاتية واما التصديقات فاما بينة بنفسها او غير
معلومة مقدمة كقولنا في علم الهندسة المقادير المساوية لشيء واحد متساوية ولما غير
بينة بنفسها فان اذعن المتعلم بها بحسن الظن سميت اصولا موضوعة كقولنا لنا ان نصل بين كل
نقطتين بخط مستقيم وان تلقاها بالانكار والشك سميت مصادرات كقولنا لنا ان نعمل على اي
بعد وعلى اي نقطة شئنا دائرة وفي كون الموضوع جزء من العلم على حدة نظر لانه ان
اريد بالتصديق بالموضوعية فهو ليس من اجزاء العلم لعدم توقف العلم عليه بل
هو من مقدمات الشروع فيه على ما مر وان اريد به تصور الموضوع فهو من المبادي
وليس جزءا آخر بالاستقلال واما المسائل فهي المطالب التي يبرهن عليها في العلم ان
كانت كسبية ولها موضوعات ومحمولات اما موضوعاتها فقد تكون موضوع العلم كقولنا
كل مقدار اما مشارك او مباين والمقدار موضوع علم الهندسة وقد تكون موضوع
العلم مع عرض ذاتي كقولنا كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان
فالمقدار موضوع العلم وقد اخذ في المسئلة مع كونه وسطا في النسبة وهو عرض ذاتي وقد
يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار وقد
يكون نوع موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبتيه قائمتان
او مساويتان لهما فالخط نوع من المقدار وقد اخذ في المسئلة مع قيامه على خط
وهو عرض ذاتي وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا كل مثلث فان زواياه مثل قائمتين فالمثلث
عرض ذاتي للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا كل مثلث متساوي الساقين فان

نوايتي قاعدته متساويتان بهذه موضوعات المسائل والحاصل موضوع
العلم او جزئياتها او اعراضها الذاتية او جزئياتها واما محمولاتها فهي الاعراض
الذاتية لموضوع العلم فلابد ان تكون خارجة عن موضوعاتها لامتناع ان يكون
جزء الشيء مطلوبا بالبرهان لان الجزء ابينة الثبوت للشيء
اخر ما اردنا ايراده في هذه الاوراق والحمد لله واجب الوجود ومفيض
الارزاق على الوجود والصلوة والسلم على افضل البشر على الاطلاق
المبعوث لتتميم مكارم الاخلاق وعلى اله مصابيح الدجا واصحابه مصابيح
الهدى لقد تم تحقيق هذه الرسالة بقلم الفقير الحقير
الذي اذا حضر لم يعد واذا غاب لم يفتقد تراب
اقدام المؤمنين غازي بن مساعد بن
ربيع بن محمد المنسوب الى نوبجرا
عفى الله عنهم جميعا يوم الثلثا
الضحى ثاني عشر من
محرم سنة ١٠٣٥

